

**Personale Begegnung
als pädagogisches Phänomen**

Georg Rückriem

PERSONALE BEGEGNUNG ALS PÄDAGOGISCHES PHÄNOMEN

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät
der Ludwig-Maximilian-Universität
zu München



vorgelegt von
Georg Rückriem
Paderborn

H. u. E. Steinbauer, München 2

1958

Gutachter: Prof. Dr. F. Stippel
Referent: Prof. Dr. M. Keilhacker

Tag der mündlichen Prüfung: 29. 1. 1959

Gliederung

Vorwort

I. Die philosophischen Grundlagen der personalen Begegnung

Einleitung: Das Grundaxiom dieser Arbeit

A. Historischer Teil

1. Die Ursprünge bis zum Idealismus
2. Das existentielle Denken
3. Der Personalismus

B. Systematischer Teil

1. Ferdinand Ebner als personalistischer Denker
2. Die Grundlinien seines Denkens
3. Vergleich und Kritik

II. Die Konsequenzen für die Grundlegung einer systematischen Pädagogik

Einleitung: Der Zusammenhang von Philosophie und Pädagogik

A. Pädagogik als Wissenschaft (formale Grundlegung)

1. Autonomie als Problem
2. Der Wissenschaftsbegriff
3. Personale Pädagogik
4. Systematik der Pädagogik
5. Abgrenzung der Pädagogik

B. Erziehung und Bildung als Grundformen menschlicher Existenz (materiale Grundlegung)

1. Erziehung als personale Begegnung
2. Grenzen und Möglichkeiten der Erziehung

Untergliederung

	Seite
Vorwort	1
I. Die philosophischen Grundlagen der personalen Begegnung ..	2
Einleitung: Das Grundaxiom dieser Arbeit	2
A. Historischer Teil	5
1. Die Ursprünge bis zum Idealismus	5
a) Patristik und klassische Philosophie	5
b) Der Idealismus	6
Das Problem des Anderen bei Hegel	7
2. Das existentielle Denken	11
a) Der Umbruch des Denkens	11
b) Der Existentialismus	14
Das Problem des Anderen bei Sartre	17
3. Der Personalismus	25
a) Definition und Wesen des Personalismus	25
b) Der Personbegriff	29
B. Systematischer Teil	35
1. Ferdinand Ebner als personalistischer Denker	35
a) Biographie	35
b) Auseinandersetzung mit Idealismus und Existentialis-	
mus	36
2. Die Grundlinien seines Denkens	38
a) Wissenschaft und Philosophie	38
b) Pneumatologie	40
c) Gott, Mensch und Welt in der personalen Begegnung.	43
d) Existenzerschliessung und -erfüllung in Wort und	
Liebe	49
3. Vergleich und Kritik	51
a) Vergleich	51
b) Kritik	56
II. Die Konsequenzen für die Grundlegung einer systematischen	
Pädagogik	60
Einleitung: Der Zusammenhang von Pädagogik und Philosophie	60
A. Pädagogik als Wissenschaft (formale Grundlegung)	61
1. Autonomie als Problem	61
2. Der Wissenschaftsbegriff	64
3. Personale Pädagogik	66
4. Systematik der Pädagogik	67
5. Abgrenzung der Pädagogik	68

B. Erziehung und Bildung als Grundformen menschlicher Existenz (materiale Grundlegung)	71
1. Erziehung als personale Begegnung	71
a) Erzieher und Zögling	71
b) Erziehung und Bildung	74
c) Intentionale und funktionale Erziehung	78
2. Grenzen und Möglichkeiten der Erziehung	80
a) Die personale Freiheit als Grenze	80
b) Das Gehorsamsverhältnis	81
c) Die Möglichkeiten der Erziehung in der personalen Be- gegnung	83

Vorwort

Unter der Überschrift: „Personale Begegnung als pädagogisches Phänomen“ verbirgt sich ein doppeltes Anliegen. Zunächst ein philosophisches.

Der Existentialismus ist noch relativ jung, obwohl er in Nietzsche und Kierkegaard berühmte Wegbereiter hat, jedoch niemand, der seine modernen Vertreter - Marcel, Jaspers, Sartre und Heidegger; in der Literatur Kafka, Camus und Faulkner u. a. - kennt, zögert, ihn ernst zu nehmen. Um so erstaunlicher ist es, dass das neue Bild des Menschen, wie es der Existentialismus zeichnet, ausserhalb von Philosophie und Literatur weithin unbeachtet bleibt. Gerade für die anthropologischen Wissenschaften, wie Soziologie, Psychologie und Pädagogik, ist das Bild des existentiellen Menschen von weitreichenden Folgen. Trotzdem ist in der Pädagogik bis heute noch kein wesentlicher Versuch gemacht worden, die bedeutsamen anthropologischen Erkenntnisse des Existentialismus für eine Philosophie der Erziehung und Bildung fruchtbar zu machen. Da zu den wichtigsten Ergebnissen des Existentialismus die Überwindung des idealistischen Solipsismus und die Entdeckung des menschlichen Wesenseins als eines „Seins für Andere“ gehört, - worin die neue Auffassung vom Menschen gründet -, ist es zunächst Ziel dieser Arbeit, aus dieser ontologischen Tatsache des Bezogeneins auf ein Du die Konsequenzen für eine Philosophie der Erziehung und Bildung zu ziehen.

Das zweite Anliegen, ein solches pädagogischer Art, gilt dem Versuch, auf den dargelegten philosophischen Grundlagen die Prinzipien für eine neue pädagogische Systembildung zu gewinnen.

Da aber Folgerungen schneller gezogen und formuliert als bewiesen sind, ist eine ausführliche Darstellung der philosophischen Grundlagen unumgänglich, was als Erklärung dafür gelten mag, dass die beiden Teile der Arbeit, was ihren Umfang betrifft, in einem ungleichen Verhältnis zueinander stehen.

Einleitung: Das Grundaxiom dieser Arbeit

Der Mensch in seiner Beziehung zur Welt und zum Anderen ist Gegenstand der Anthropologie.

Jede Anthropologie gründet aber in einer ganz bestimmten „Weltanschauung“. Das heisst, sie sieht und beschreibt das Phänomen Mensch aus einer ganz bestimmten Perspektive. Eine voraussetzungslose Anthropologie ist unmöglich.

Jedoch ist sie nicht nur phänomenologisch deskriptive Behandlung des Menschen, sie ist auch interpretierende Deutung. Ohne Deutung wäre sie nur halb. Diese ist aber nur von einem ganz bestimmten Standort aus möglich. Eine orientierungslose Anthropologie ist ebenso unmöglich.

Jede Anthropologie baut also auf einem ganz bestimmten Grundaxiom auf. Das Axiom dieser Arbeit wird formuliert von einem Personalismus auf dem Hintergrund christlicher Theologie und heisst:
Der Mensch ist Person. ¹⁾

Das Thema der Ich-Du-Beziehung ist häufig behandelt worden. Man trifft es in den verschiedensten philosophischen Lehren an. Das Ziel dieser Arbeit ist aber nicht, nur das Problem in seinen Modifikationen durch die Geschichte zu verfolgen, sondern es zu deuten und die Konsequenzen für die Erziehung daraus zu ziehen. Das bedeutet aber die Festlegung der Arbeit auf eine bestimmte anthropologische Formulierung des Problems. Diese spezielle Formulierung wird genannt mit dem Axiom:
Der Mensch ist Person.

Die Begründung der Wahl gerade dieses Axioms liegt in der Suche nach einer seins- oder wirklichkeitsgemässen Betrachtung des Menschen.

Das Verständnis der Wirklichkeit „Mensch“ gründet wesentlich in der „jeweiligen Sichtung des Menschen in seinem Verhältnis zur 'Welt' (...) ²⁾. Je ganzheitlicher und umfassender diese Sichtung ist, um so echter, d. h. seinsgerechter ist das jeweilige Menschenbild“ ³⁾. Die neuen Erkenntnisse der philosophischen Anthropologie zeigen aber gerade, dass die Erforschung des Mensch-Welt-Verhältnisses allein dem Wesen der menschlichen Existenz nicht gerecht zu werden vermag. „Denn das Mensch-Welt-Verhältnis wird seinerseits, wie bereits Scheler feststellte, entscheidend mitbestimmt von dem Verhältnis des Menschen zur 'Überwelt', d. h. zu Gott. Damit meinen wir allerdings mehr als nur das ‚theoretische‘ Verhältnis des Menschen zu sog. ‚religiösen Werten‘ als dem

1) Vergl. Der Personbegriff, S. 29

2) Dieses Zeichen wird im Verlaufe der Arbeit gebraucht, wenn der Verfasser dieser Arbeit Wörter oder Satzteile eines Zitates auslässt.

3) F. Stippel, Die Zerstörung der Person, S. 16

obersten Bereich einer ‚idealen Wertwelt‘ (N. Hartmann); wir meinen die existentiell-lebendige Beziehung der menschlichen Person zur Person Gottes. Eine Anthropologie, welche das Mensch-Gottverhältnis geflissentlich als irrelevant, weil rational im Letzten nicht ausschöpfbar, aus ihrem Blickfeld ausklammert, sieht wohl auch die Wirklichkeit ‚Mensch‘, aber sie sieht sie nur teilweise und damit letztlich verzerrt“¹⁾.

Eine Anthropologie mit der Intention möglichst allseitiger Erforschung des Menschen „im Sinne ganzheitlicher Schau“²⁾ wird, wie die gegenwärtigen Strömungen (z. B. Phänomenologie und Existentialismus) deutlich zeigen, mehr und mehr auch in die Nähe der bislang als ‚unwissenschaftlich‘ so sehr gemiedenen Theologie als der Lehre von der Wirklichkeit Gottes rücken müssen. - „Sie wird sich also von vornherein den Blick auch offen halten für das Mensch-Gott-Verhältnis, d. h. für das Phänomen des religiösen Glaubens als einer Grundweise menschlichen Existierens.“³⁾

„Damit ist keineswegs gesagt, dass die Anthropologie in der Theologie aufzugehen habe, sondern lediglich, dass sie prinzipiell offen sein muss auch für theologisches Denken über den Menschen (...)“⁴⁾.

Hier befindet sich das anthropologische Denken im Umbruch, und zwar im Sinne eines Mühens „um die Überwindung jener autonomistischen Isolierung derjenigen Wissenschaftsbereiche voneinander, deren Anliegen die Erforschung der verschiedenen Seiten der Menschwirklichkeit ist, zugunsten jener Offenheit für eine ganzheitliche Sichtung menschlicher Existenz (...)“.

Mit anderen Worten: Die Anthropologie drängt heute mehr denn je wieder auf eine umfassende Metaphysik des Menschen hin, insofern die ‚Ganzheitlichkeit‘ einer Sichtung in ihrer metaphysischen Tiefe besteht“⁵⁾.

Diese angestrebte Ganzheitlichkeit in der Betrachtung und Erfassung der Wirklichkeit „Mensch“ scheint uns im Personalismus am umfassendsten verwirklicht zu sein, weshalb er dieser Arbeit zugrunde gelegt wird.

Dass der Personalismus diese Behauptung tatsächlich rechtfertigt, lässt sich unseres Erachtens durch eine Betrachtung des „Problems der Beziehung zum Anderen“ in der Geschichte aufzeigen. Dabei wird im weiteren Verlauf der Arbeit wegen der terminologischen Verschiedenheit und Unsicherheit bei der Bezeichnung gerade dieses Problems der gewählte Ausdruck beibehalten, bis er an ge-

1) F. Stippel, ebd. S. 16

2) F. Stippel, a. a. O., S. 17

3) F. Stippel, a. a. O., S. 17

4) F. Stippel, a. a. O., S. 17 18

5) F. Stippel, a. a. O., S. 18

Sperrung durch Stippel

Genauere Literaturangaben siehe Literaturverzeichnis

eigneter Stelle nach entsprechender Differenzierung seine eigentliche Formulierung findet. ¹⁾

Von daher ergibt sich die Gliederung des ersten Teiles dieser Arbeit:

Zuerst wird das Problem in seinem Ursprung aufgesucht, um von daher zu zeigen, wie es auf der einen Seite in der Abstraktion des Menschen im Idealismus, dann auf der anderen Seite in der reinen Subjektivität im Existentialismus in Extrempositionen gerät. An dieser Stelle wäre dann zu beweisen, inwiefern der Personalismus jenseits beider steht. Nachdem je ein charakteristischer Denker des Idealismus (Hegel) und des Existentialismus (Sartre) zu Wort kam, wird ein besonders konsequenter Denker des Personalismus der Arbeit zugrunde gelegt und näher ausgeführt werden: Ferdinand Ebner.

Aus diesem Aufriss der philosophischen Grundlagen des „Problems der Beziehung zum Anderen“ ergeben sich im zweiten Teil der Arbeit die Konsequenzen für die Grundlegung einer systematischen Pädagogik, ergänzt durch Hinweise für den Aufbau. Auf die Art des Zusammenhanges zwischen Philosophie und Erziehung und Bildung wird zu Beginn des zweiten Teiles kurz hingewiesen.

So stellt diese Arbeit den Versuch dar, aus dem Grundaxiom „Der Mensch ist Person“ eine Grundlegung der Pädagogik abzuleiten.

1) Vgl. S. 34 ff.

I. DIE PHILOSOPHISCHEN GRUNDLAGEN DER PERSONALEN BEGEGNUNG

A. Historischer Teil

1. Die Ursprünge bis zum Idealismus

a) Patristik und klassische Philosophie

Das Problem des Anderen als Verhältnis von Ich und Du erscheint zum erstenmal in der Imago-Dei-Lehre und den Trinitätsspekulationen der Patristik. Früher ist es dem reflektierenden Denken noch nicht zum Problem geworden. In seinem Ursprung ist es Ausdruck für die Trinität, für das Verhältnis der drei Personen Gottes untereinander. Daraus ist dann erst das Verhältnis des Menschen zu Gott abgeleitet worden. Als Verhältnis von Mensch zu Mensch wurde es noch nicht gesehen. Ursprünglich ist das Problem der Beziehung zum Anderen also ein theologisches und kein philosophisches Problem.

Das Beispiel des patristischen Personalismus ist Augustinus mit seiner Anthropologie und Personlehre in „De Trinitate Dei“. (Anm. 1)

In der Folge - bis zum deutschen Idealismus - stand das Problem des Anderen nicht mehr im Mittelpunkt philosophischer Reflexion. „Die klassische Philosophie liess es in einer sonderbaren Verlassenheit. Wenn man deren Hauptprobleme: Erkenntnis, äussere Welt, Ich, Seele und Leib, Materie, Geist, Gott, zukünftiges Leben aufzählt, dann nimmt die Beziehung zum Anderen niemals den Rang der übrigen Probleme ein.“¹⁾ Es wurde entweder der Vollständigkeit halber in das System mit eingebaut oder es ergab sich in spezifischer Modifikation aus den Konsequenzen des Systems. Es interessierte nur unter der erkenntnistheoretischen Fragestellung: Wie komme ich zu der Annahme, dass es ausser mir noch andere Wesen gibt? Wie komme ich zum Anderen? Als Teil des übergeordneten Zusammenhanges in der Beziehung zu Gott und in seiner eigentlichen Sinnggebung darin wurde es jedoch nicht mehr betrachtet. Im Gegenteil, bis hin zum Idealismus, wo es seine konsequente Ausprägung in einer abstrakten, rein erkenntnistheoretischen Formulierung erreichte, hat es sich von seinem eigentlichen Ursprung immer mehr entfernt.

Über mehr als hundert Jahre ist der Idealismus Träger des deutschen Geisteslebens gewesen. Der Exponent idealistischen Systemdenkens ist Hegel. Da die Beziehung zum Anderen bei ihm eine ausführliche Behandlung erfährt und gleichzeitig in der idealistischen Formulierung eine extreme Ausprägung erhält, soll Hegel als Beispiel herausgehoben werden. (Anm. 2)

1) E. Mounier, Einführung in die Existenzphilosophie, S. 102

b) Der Idealismus.

Den Grundgedanken aller idealistischen Philosophie spricht Hegel aus in dem Satz aus seiner Rechtsphilosophie: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.“ ¹⁾

Dieser Satz muss jedoch aus der dialektischen Denkweise Hegels verstanden werden. Demnach ist das Wahre, das ist die Wirklichkeit gewordene Vernunft, auf der einen Seite fertige, ruhende Substanz, auf der anderen Seite zugleich aber auch als Subjekt und Prozess aufzufassen. Dieser scheinbare Widerspruch wird aufgehoben in der Synthese, dass das Absolute, die Vernunft als das Sein alles Seienden, wesentlich Resultat und am Ende erst das ist, was es in Wirklichkeit ist. Eben hierin besteht seine Natur, Wirklichkeit, Subjekt oder Sichselbstwerden zu sein ²⁾.

Philosophie ist demnach das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes im wissenden Bewusstsein des Philosophen. „So ist der Grundgedanke dieses vollendetsten aller Idealismen der Gang der weltimmanenten Vernunft selbst und das Nachgehen dieses Vernunftweges im Nachdenken des Philosophen. Philosophieren des Menschen ist Nachdenken des Denkens Gottes; Gott selbst ist zuletzt der Philosoph, der freilich nicht die Wahrheit, das Sein des Wirklichen sucht, sondern sie hat und ist und in jedem Seienden sowie in der Totalität des Seins sich selber denkt und das Wirkliche als sich, den absoluten Geist, begreift. Philosophie ist darum (...) Gottes eigene Selbsterkenntnis in der geschichtlichen Welt. Ist der Begriff das Sein, so heisst dies nichts anderes als: das Wesen alles Wirklichen ist das Sichselbstbegreifen des Wirklichen, d. i. des Geistes oder der Idee als des lebendigen, allein wirklichen göttlichen Denkgeistes. Das Wirkliche ist allein der absolute Geist, und jedes Wirkliche ist ein ‚Moment‘ im ‚Prozess‘ des Sichselbstdenkens dieses absolut Wirklichen“ ³⁾.

Es geht dem Idealismus um die Idee, nicht um den blossen Begriff eines reflektierenden Verstandes. In dieser Konzeption der Idee, - nicht als Verstandesbegriff, sondern als Vernunftsbegriff, in dem sich die sich selbst denkende Vernunft in ihrem Denken selbst als das einzig Wirkliche setzt, - liegt das Wesensmerkmal des Idealismus.

1) Hegel, Rechtslehre, Vorrede, S. 14

Sperrung durch Hegel

2) Vgl. dazu: Hegel, Vorrede zur Rechtslehre, oder: Logik, Kap. die absolute Idee, oder: Phänomenologie des Geistes, Kap. Das absolute Wissen

3) Th. Steinbüchel, Der Umbruch des Denkens, S. 21/22

Wenn die Idee das prozessuale Sichselbstbegreifen des absoluten Denkgeistes ist und nur in der Idee allein Wirklichkeit liegt, dann muss alles, was wirklich ist, vernünftig sein, weil Vernunft das einzig voll und echt Wirkliche ist.

Der Idealismus unterscheidet das Wirkliche ausdrücklich von allem bloss Daseienden und äusserlich Zufälligen. „Wirklich‘ ist nicht schon das, was bloss da ist, sondern erst das, was im Seinssystem, in der Totalität des Geistes, der Idee, seine eindeutige und im Entfaltungsgange dieser Geistwirklichkeit notwendige Stelle hat. Oder: Wirklich ist nur, was Glied des Systems ist, System aber ist nicht Zufallsentwurf eines individuellen Denkens, sondern die zu sich selbst werdende Totalität des absoluten Denkgeistes. Das besagt aber: Jedes wahrhaft Wirkliche ist ‚Erscheinung‘ des ihm immanenten Absoluten, seines ‚Wesens‘. Und es ist ‚Gestalt‘ und ‚Moment‘ nur im ‚Ganzen‘ der Geisttotalität, die das Wahre oder, was mit ihm identisch ist, die gegliederte Fülle und Ganzheit der Wirklichkeit ist“ ¹⁾.

Damit hat Hegel alle Transzendenz über die immanente Welt-Gott-Wirklichkeit hinaus aufgehoben, wodurch der Idealismus notwendig zum Pantheismus (oder Akosmismus) führen musste, denn „Gott ist der innerweltliche, der zum Bewusstsein seiner selbst in der von ihm gezeugten und getragenen, einen Wirklichkeit aufsteigende Denkgeist“ ²⁾.

Das Problem des Anderen bei Hegel.

Hegel befasst sich mit dem Verhältnis von Ich und Du unter der Fragestellung: Unter welchen Bedingungen ist Selbstbewusstsein möglich? Er fasst die ausführliche, darauf folgende Deduktion in einem Satz zusammen und erklärt: „Das Selbstbewusstsein ist an und für sich, indem und dadurch, dass es für ein anderes an und für sich ist; d. h. es ist nur als ein Anerkanntes“ ³⁾. Diesen Begriff des Anerkennens, der Einheit und Mannigfaltigkeit des Selbstbewusstseins zugleich ist, entfaltet er in folgerichtigen Schritten:

Es gibt für das Selbstbewusstsein ein anderes, bedeutet, es ist ausser sich gekommen. Es verliert sich und findet sich als einen Anderen, es findet aber auch sich selbst im Anderen und hebt dadurch den Anderen auf. Es muss nun dies Andere qua Anderes aufheben, um sich zurückzufinden, muss also damit sich selbst aufheben. Aufgehoben wird dann zwar sein Anderssein, aber auch sein Sein im Anderen. Dadurch wird der Andere wieder freigelassen.

1) Th. Steinbüchel, ebd., S. 24

Sperrung durch Steinbüchel

2) Th. Steinbüchel, Der Umbruch des Denkens, S. 24

3) Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 141

Sperrung durch Hegel

Was aber bisher nur für das eine Selbstbewusstsein beschrieben wurde, gilt genau so für das andere. Das bedeutet, dass das eine Selbstbewusstsein über das andere nichts vermag, wenn das andere nicht an sich selbst tut, was das eine ihm tut; denn das andere Selbstbewusstsein ist ihm nicht als unselbständiger Gegenstand gegeben. Jedes Selbstbewusstsein muss also gegen sich tun, was es am anderen tut, und gegen das andere tut, was es an sich tut. Das Tun ist hier „ungetrennt ebensowohl das Tun des Einen als des Anderen“¹⁾. Daraus folgt: „Jedes ist dem anderen die Mitte, durch welche jedes sich mit sich selbst vermittelt und zusammenschliesst.“ - „Sie anerkennen sich als gegenseitig sich anerkennend“²⁾.

Nach dieser grundsätzlichen Überlegung stellt Hegel den Begriff des Anerkennens im Prozess dar, wie er für das Selbstbewusstsein erscheint.

Zunächst ist das Selbstbewusstsein gegeben, dadurch, dass es alles andere aus sich ausschliesst. Das Andere ist ihm nur unwesentlicher Gegenstand. Wenn nun ein zweites Selbstbewusstsein auftritt, so „sind sie für einander in der Weise gemeiner Gegenstände“³⁾.

Sie bleiben in dieser Beziehung, solange sie sich nicht als Selbstbewusstsein dargestellt haben. „Jedes ist wohl seiner selbst gewiss, aber nicht des anderen, und darum hat seine eigene Gewissheit von sich noch keine Wahrheit“⁴⁾. Wahrheit von sich hätte es erst, wenn sein eigenes Fürsichsein sich ihm als selbständiger Gegenstand „oder, was dasselbe wäre, der Gegenstand sich als diese seine Gewissheit seiner selbst dargestellt hätte“⁵⁾.

Das reine Fürsichsein, die „reine Abstraktion des Selbstbewusstseins“, besteht in der völligen Negation seiner „gegenständlichen Weise“, darin, dass es „an kein bestimmtes Dasein geknüpft, an die allgemeine Einzelheit des Daseins überhaupt nicht, nicht an das Leben geknüpft“ ist⁶⁾. Diese Selbständigkeit muss das Selbstbewusstsein darstellen.

Da nach dem Begriff des Anerkennens das Tun des Einen das des Anderen sein soll, sowohl gegen sich wie gegen den Anderen, so bedeutet die Darstellung der Selbständigkeit, sofern sie Tun gegen den Anderen ist, die Vernichtung des Anderen; sofern sie Tun gegen sich ist, das Daransetzen des eigenen Lebens. Durch den Kampf auf Leben und Tod bewähren sie sich und einander. Erst dadurch erhalten sie die Wahrheit der Gewissheit, für sich zu sein.

1) Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 142

2) Hegel, ebd., S. 143

3) Hegel, ebd., S. 143

4) Hegel, ebd., S. 143

5) Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 144

6) Hegel, ebd., S. 144

„Das Individuum, welches das Leben nicht gewagt hat, kann wohl als Person anerkannt werden, aber es hat die Wahrheit dieses Anerkanntseins als eines selbständigen Selbstbewusstseins nicht erreicht“ ¹⁾. Mit dem Tode des Anderen wird aber die Gewissheit des Fürsichseins wieder aufgehoben. Das ist jedoch nicht Ziel des Kampfes, sondern das aufgehobene andere Selbstbewusstsein müsste bewahrt werden. Da nun das Selbstbewusstsein im Kampf um Leben und Tod merkt, dass ihm das Leben ebenso wichtig ist wie das reine Selbstbewusstsein, wird beides bewahrt: die reine Selbständigkeit des Bewusstseins im Herrn, das Leben im Knecht. Der Herr ist damit ein für sich seiendes Bewusstsein, das durch ein anderes Bewusstsein mit sich vermittelt ist. Der Knecht ist das un-selbständige Bewusstsein, das an das Leben, an das selbständige Sein oder die „Dingheit“ ²⁾ gebunden ist. Als reines Selbstbewusstsein bezieht sich der Herr sowohl auf das Ding als auch auf das Bewusstsein, dem das Ding wesentlich ist, in unmittelbarer Weise. Als durch ein anderes vermitteltes Fürsichsein bezieht er sich mittelbar auf beide und zwar auf jedes durch das andere. Da der Herr im Kampf bewies, dass ihm das Sein nur als Negatives gilt, hat er Macht über es. Das Sein aber herrscht über den Knecht. Andererseits bezieht sich der Knecht, „als Selbstbewusstsein überhaupt, auf das Ding auch negativ und hebt es auf“ ³⁾. Er kann es jedoch nicht völlig aufheben, weil es für ihn zugleich selbständig ist, wie sich im Kampf zeigte. Er kann es nur bearbeiten. Der Herr aber, als durch den Knecht vermitteltes selbständiges Selbstbewusstsein stellt die reine Negation des Seins dar und hat somit Macht über es. „Die Seite der Selbständigkeit aber überlässt er dem Knecht, der es bearbeitet“ ⁴⁾.

In beiden mittelbaren Beziehungen stellt sich das Anerkanntsein des Herrn durch ein anderes Bewusstsein dar. In der Bearbeitung eines Dinges und in der Abhängigkeit vom Leben hebt der Knecht sich als Fürsichsein auf und tut somit an sich, was der Herr ihm tut. Andererseits ist dieses Tun des Knechtes zugleich das Tun des Herrn. „Aber zum eigentlichen Anerkennen fehlt das Moment, dass, was der Herr gegen den Anderen tut, er auch gegen sich selbst, und was der Knecht gegen sich, er auch gegen den Anderen tue“ ⁵⁾. Das Anerkennen ist dadurch nur ein einseitiges und ungleiches.

1) Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 144

2) Hegel, ebd., S. 146

3) Hegel, ebd., S. 146

4) Hegel, ebd., S. 147

5) Hegel, ebd., S. 147

Ungleich ist es vor allem deshalb, weil dasjenige, was für den Herrn die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst ausmacht, nur ein unwesentliches Bewusstsein ist. Der Herr ist somit für sich nicht als ein selbständiges, sondern als ein unwesentliches Bewusstsein. „Die Wahrheit des selbständigen Bewusstseins ist demnach das knechtische Bewusstsein“ ¹⁾. Jedes wird also das Gegenteil dessen, was es sein sollte. „Aber wie die Herrschaft zeigte, dass ihr Wesen das Verkehrte dessen ist, was sie sein will, so wird auch wohl die Knechtschaft vielmehr in ihrer Vollbringung zum Gegenteile dessen werden, was sie unmittelbar ist; sie wird als in sich zurückgedrängtes Bewusstsein in sich gehen und zur wahren Selbständigkeit sich umkehren“ ²⁾.

Zunächst ist der Herr als das selbständig für sich seiende Bewusstsein dem Knecht die Wahrheit; jedoch für ihn, noch nicht an ihm. In der Furcht des Todes aber hat der Knecht diese Wahrheit an sich erfahren. Die Furcht hat alle Gegenständlichkeit für ihn aufgelöst, und im Dienen hängt der Knecht nicht mehr am Ding, sondern am Herrn, d. h. am reinen Selbstbewusstsein. Diese Auflösung der Dingheit ist jedoch nur an sich. Erst durch die Arbeit kommt das Bewusstsein des Knechtes zu sich selbst. Im Gegensatz zum Herrn nämlich, dessen Begierde sich mittelbar über den Knecht auf den Gegenstand bezieht und somit zum Verschwinden kommt, weil dieser ihm nicht unmittelbar widersteht, wird die Begierde des Knechtes vom Ding unmittelbar aufgehoben. Sie kann es nicht völlig zum Verschwinden bringen, aber sie bildet es. Die Begierde als negative Beziehung auf den Gegenstand wird dadurch zur Form des Gegenstandes, wird etwas Bleibendes. In diesem Bleibenden, das aus der Arbeit hervorgeht, kommt das Selbstbewusstsein ausser sich und dadurch zur Anschauung des selbständigen Seins als seiner selbst. „Im Herrn ist ihm das Fürsichsein ein anderes oder nur für es; in der Furcht ist das Fürsichsein an ihm selbst; in dem Bilden wird das Fürsichsein als sein eigenes für es, und es kommt zum Bewusstsein, dass es selbst an und für sich ist“ ³⁾.

Bei der kritischen Betrachtung Hegels greifen wir auf einige Gedanken Sartres zurück, in denen er, unserer Ansicht nach völlig gerechtfertigt, auf die Schwächen in der Theorie Hegels hinweist.

Sartre sagt: „Meine Beziehung zum Anderen ist zunächst und von Grund aus ein Verhältnis zwischen Sein und Sein, nicht zwischen Erkennen und Erkennen (...)“ ⁴⁾. Er lehnt damit ab, der gnoseologischen Problemstellung den Vorrang

1) Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 147

2) Hegel, ebd., S. 147 148

3) Hegel, ebd., S. 149

Sperrung durch Hegel

4) Sartre, Das Sein und das Nicht, S. 181

Sperrung durch den Verfasser

vor der ontologischen zu geben; denn das Selbstbewusstsein, das sich aus dem Gegensatz herauschält, ist nur die leere Form des „Ich bin Ich“. Das Sein des Bewusstseins ist aber vor seiner Erkenntnis da. „Wenn also das Bewusstsein gegenüber Anderem auf sich besteht, so deshalb, weil es die Anerkennung seines Seins, und nicht die einer abstrakten Wahrheit verlangt“ ¹⁾. Der Kampf zwischen Herr und Knecht kann daher nicht das armselige Ziel haben, eine leere Formel anzuerkennen. Ausserdem wären die Kämpfenden getäuscht, denn sie hätten nur die Anerkennung des allgemeinen Selbstbewusstseins als Ergebnis des Kampfes. Das Individuum will aber als Konkretes anerkannt werden.

Das unserer Ansicht nach wichtigste Argument Sartres ist jedoch, dass er Hegel vorwirft, er betrachte das Selbstbewusstsein und das des Anderen jeweils nur als Momente in dem Allgemeinen, das zwischen ihnen vermittelt.

Eine Beziehung zwischen Ich und Du ist dann nur noch die Begegnung des Absoluten mit sich selbst.

Es wird deutlich, dass die Ganzheit der anthropologischen Sicht auf den Menschen nicht erreicht wird. Es bleibt bei einer Vereinseitigung und Verkürzung des konkreten Menschen, die abgelehnt werden muss, da sie der Ganzheit ebenso wenig wie der Wirklichkeit entspricht.

2. Das existentielle Denken

a) „Der Umbruch des Denkens“.

Bei der Verfolgung des Problems des Anderen im Verlauf der Geschichte der Philosophie nach Hegel trifft man auf einen Umbruch des idealistischen Denkens zugunsten einer neuen Existenzdeutung, die die Wirklichkeit nicht mehr in das Allgemeine, sondern in die Besonderheit, in die Individualität der Existenz legt, wodurch das Allgemeine aufgelöst und die Existenz zum allein Massgebenden wird.

Es würde zu weit führen, wollte man dem Entwicklungsgang der Krisis in ihrer Entfaltung schrittweise bis zu den Anfängen des neuen Denkens nachgehen. Es muss genügen, wenn aufgezeigt wird, wo die Quellen der bedeutendsten Einflüsse liegen und worin der Umbruch zum Ausdruck kommt.

Wie schon angedeutet, ²⁾ kamen noch in der Blütezeit des sogenannten „Deutschen Idealismus“ Fichte und Schelling zu Ergebnissen, die später zusammen mit den Erkenntnissen Johann Georg Hamanns und Friedrich Heinrich Jacobis (Anm. 3) zur Krisis des Idealismus beitrugen. Schon um die Wende des

1) Sartre, Das Sein und das Nichts, S. 174

Sperrung durch den Verfasser

2) Vgl. dazu Anm. 2

18. zum 19. Jahrhundert versuchten die beiden letzteren, die einmalige, aus keinem Allgemeinen zu begreifende Besonderheit von Ich und Du in ihrem einzigartigen und je einmaligen Verhältnis der idealistischen Verflüchtigung des konkreten Menschen entgegenzuhalten. Jedoch konnten sich ihre Erkenntnisse zunächst gegen die mächtigere idealistische Systemphilosophie, vor allem gegen den Gedanken Hegels von der Individualität des Menschen als Moment des einzig wirklichen Geistes nicht durchsetzen. Das gleiche Schicksal erlitten die Ergebnisse eines Christian Hermann Weisse, der sich gegen Hegels Pantheismus einsetzte, oder eines Franz von Baader, der wie auch Schelling den persönlichen Entschluss des Philosophen am Beginn alles Philosophierens gegen Hegels überpersönlichen Prozess des Werdens aller Philosophie geltend machte. Aber auch Ludwig Feuerbach, der die Du-Verbundenheit des konkreten menschlichen Ich aufdeckte, sowie dem Gedankengut des Spätidealismus und vieler deutscher Romantiker, die aus der Enge der abstrakten Wirklichkeit des Allgemeinen heraus nach dem Einmaligen und Persönlichen strebten, blieb nur eine späte Wirksamkeit beschieden.

Nicht einmal Kierkegaard und Nietzsche konnten diese selbstsichere bürgerliche Welt, „die zu ihrer ideologischen Sicherung und Selbstrechtfertigung sich einen optimistisch-idealistischen, aber von dem ehem unerbittlichen Schritt des Hegelschen Weltgeistes nicht mehr gestörten Kulturpantheismus gewählt hatte (...)“, erschüttern ¹⁾. „Als dann aber die latente Krisis dieser Welt samt ihrer Philosophie, ihrer humanen Kultur, ihrer Diesseitssicherheit und -genügsamkeit und ihrem selbstzufrieden-idealistischen Menschenbild in dem Sturm von 1914 sichtbar wurde, da konnte all das aufgehen und Frucht tragen, was gegen sie gesagt und bisher verklungen war“ ²⁾.

Das neue Existenzgefühl, das mit der Erschütterung durch den Krieg aufgebrochen war, fand jetzt seinen Ausdruck. Die Tatsache der Existenz, das unumgängliche Faktum des je einmaligen, konkreten Ich wurde der Essenz, dem allgemeinen Wesen gegenübergestellt. Nicht mehr das Systemdenken galt, sondern der rational undurchdringliche und daher auch in kein rationales System zu fassende Kern der Individualität, ihr persönlicher Entschluss und ihre schöpferische und aus dem Ganzen des Systems unableitbare Tat. Gegenüber der logisch-dialektischen Selbstentfaltung als dem Gesetz und Wesen alles Geschehens vertrat man jetzt den spontanen, persönlichen und verantworteten Entschluss.

„Der Mensch, der persönliche Mensch jetzt und hier, die Existenz, rückt (...) in den Blickpunkt (...) der Philosophie. Und diese ist darum eine ‚neue‘, weil hier der Denker nicht mehr nach dem allgemeinen Wesen der

1) Th. Steinbüchel, Der Umbruch des Denkens, S. 42

2) Th. Steinbüchel, ebd., S. 42

Welt, Gottes oder auch des Menschen fragt, sondern aus seiner eigenen Daseinsnot die Frage nach sich selbst, dem konkreten Fragenden, erhebt. In der Wesensphilosophie, die im System allgemeine Erkenntnis an allgemeine Erkenntnis reiht, verliert sich der Mensch, und vor dem Allgemeinen verstummt die Frage nach dem Selbst, das kein Allgemeines ist. In das System spinnt sich der konkrete Mensch ein wie die Raupe in ihren Kokon „ihrer Schmetterlingsseligkeit halber“ ¹⁾.

„Der Rationalismus redet, wie wenn die Erkenntnis immer - im Sinne einer Anreicherung des menschlichen Seins fortschritte. Gerade das wird bestritten“ ²⁾.

Gegen die Kristallisierung des Seins im System erhob sich auch der Protest Kierkegaards: „Ein System des Daseins kann nicht gegeben werden“ ³⁾.

„Philosophieren heisst nicht, phantastisch zu phantastischen Wesen reden, sondern in der Philosophie wird von Existierenden zu Existierenden geredet“ ⁴⁾.

Das vergessen zu haben, machte man jetzt dem Rationalismus zum Vorwurf und hielt ihm entgegen, dass der erkennende Geist immer ein existierender Geist sei und dass dieser das „nicht kraft irgendwelcher immanenter Logik, sondern kraft einer persönlichen und schöpferischen Entscheidung“ sei ⁵⁾.

Damit war die Philosophiegeschichte als objektiver Zusammenhang im Sinne Hegels aufgelöst. Von jetzt ab lebte jeder Philosoph seine Philosophie und schrieb sein Leben. „Hegels Wesensbestimmung der Philosophie ist in dem Augenblick überwunden, wo der philosophierende Mensch und sein Entschluss zum Denken als Anfang der Philosophie entdeckt ist, wie Schelling samt Kierkegaard gegen Hegels Selbstbewegung der Idee als den Anfang der Philosophie in aller Schärfe eingewandt hatten“ ⁶⁾.

Dieser Umbruch führte zu einem neuen, zwar nicht mehr systematischen - im idealistischen Sinne -, aber doch geschlossenen Denken: zum Existentialismus.

Da dieser Umbruch zum Teil durch ein neues Existenzgefühl ausgelöst wurde, das dann im Existentialismus seinen philosophischen Ausdruck fand, musste auch das Problem der Beziehung zum Anderen hier eine neue Deutung erfahren.

1) Th. Steinbüchel, Der Umbruch des Denkens, S. 51

Sperrung durch Steinbüchel

2) E. Mounier, Einführung in die Existenzphilosophien, S. 16

3) S. Kierkegaard, Post-Scriptum, Gallimard, S. 78

4) S. Kierkegaard, ebd., S. 80

5) E. Mounier, ebd., S. 18

6) Th. Steinbüchel, Der Umbruch des Denkens, S. 50

„Schelling“ und „Kierkegaard“ bei Steinbüchel gesperrt

b) Der Existentialismus.

Man wird am Wesen des Existentialismus wohl nicht vorbeigehen, wenn man ihn in seiner Kampfstellung gegen den Idealismus als eine „Reaktion der Philosophie vom Menschen gegen die Übersteigerung der Philosophie von den Ideen und von den Dingen“ sieht ¹⁾. „Existentialismus“ sei hier zunächst als Sammelbegriff für alle Richtungen existentiellen Denkens genommen.

Der Existentialismus bestreitet den Anspruch des Idealismus für seine Geisteswirklichkeit und behauptet ihm gegenüber die Wirklichkeit der Existenz. Jedoch ist die Existenz nicht schon dadurch wirklich, dass sie da ist, vorgefunden wird, sondern erst dann, wenn sie sich ergreift, bejaht und durchhält. In dieser Auffassung von der Existenz liegt der Kern des Existentialismus. Es besagt, dass der konkrete Mensch alles vermeiden muss, was aus dieser Innerlichkeit der Existenz herausführt. „Der Existierende soll demnach jeden Schutz fliehen, der ihm vor den Problemen Zuflucht gewährt, die ihn an der Kehle fassen“ ²⁾. Die Systeme sind der Schutz, zu dem man Zuflucht genommen hat auf der Flucht vor der Angst, „die unfehlbar aus den beunruhigenden Tiefen des Seins aufquillt“ ³⁾.

Der Idealismus ist da nicht die einzige Art System. Die immanente Geschichtsauffassung erweist hier den gleichen Dienst wie die alltägliche Gewohnheit. Diese sehr beliebte und verbreitete Möglichkeit, den Problemen der Existenz aus dem Wege zu gehen, ist Gegenstand heftigster Kritik bei allen Existenzphilosophen. Kierkegaard nennt sie die „Welt des Unmittelbaren“, Heidegger „die Welt der Indifferenz und der Sorge“, „die Welt des ‚Man‘“, bei Jaspers und Marcel ist es die „Welt des ganz Natürlichen“.

„Die Objekte, die diese Welt begründet, versperren in ihrer beruhigenden Vertrautheit auf allen Seiten das Geheimnis des Seins, in dieser Welt sind die Ideen selbstverständlich und machen die Frage unmöglich. (-) ⁴⁾ Alle diese pedantischen und naiven Systeme und alle diese Gedankengeflechte, die sich für geistig halten, dienen nur dem einzigen Ziel: Frieden zu haben. Es sind wie Péguy sagt: Beruhigungssysteme (...).“ ⁵⁾

1) E. Mounier, a. a. O., S. 9

Zitat bei Mounier gesperrt

2) E. Mounier, a. a. O., S. 18/19

3) E. Mounier, a. a. O., S. 20

4) Dieses Zeichen wird im Verlaufe der Arbeit gebraucht, wenn der Verfasser innerhalb eines Zitates einen oder mehrere Sätze auslässt.

5) E. Mounier, a. a. O., S. 19; vgl. dazu auch Dostojewskis Ausdruck: „Philosophie der satten Mägen“.

Sperrung durch Mounier. „Péguy“ bei Mounier gesperrt.

Mounier nennt die Entscheidung für diese Sicherheit - und eine Entscheidung ist es, denn der Mensch denkt und kann sein Denken nicht verleugnen, es sei denn durch Denken; am Anfang des Denkens aber steht die persönliche Entscheidung - eine „philosophische Erbsünde“ und ergänzt: „Jeder begehrt sie, wenn er um den Preis beruhigender Sicherheit es aufgibt, ein Seiender zu sein, d. h. ein leidenschaftserfülltes, freies und verantwortliches Wesen, das seinem Schicksal mit Klarheit und Mut gegenübertritt“ ¹⁾.

Das gehört zum Wesen des Existentialismus, dass er die Systeme, welcher Art sie auch seien, als Flucht und Beruhigung, Feigheit und Bequemlichkeit empfindet und zugunsten eines Lebens ablehnt, das als persönliches, dass heisst die Geheimnisse und Probleme des Seins auf sich selbst beziehendes Existieren verstanden wird. Hier zeigt sich der Zusammenhang von Existenz und Wirklichkeit. Die volle Wirklichkeit liegt für den Existentialismus eben nur in der vollen Existenz, und „existieren“ bedeutet mehr als nur „leben“.

„Der Existentialismus will die Sicherheit oder subjektive Beruhigung, jene letzte Zuflucht geistiger Unbeweglichkeit, zugunsten der lebendigen und bewegten Leidenschaftlichkeit entwerfen, die den Seienden innerlich mit der Wahrheit vereint. Es kommt vor, dass er auf diesem Wege beinahe bis zu der Behauptung geht, dass das Wichtigste nicht so sehr die Wahrheit als die Haltung des Erkennenden ist. (-) Jedenfalls ist die Erkenntnis ohne die innere Haltung eitel und wird ohne sie zum Wissen abgeschwächt“ ²⁾.

Der Sucht nach Frieden und Sicherheit, dem Untergehen in der Indifferenz und der Masse steht der Ruf nach Verinnerlichung und Wahrung der Individualität gegenüber. Dieses Streben nach Innerlichkeit läuft aber Gefahr, in die Verkapselung des Ich zu verfallen; eine Haltung, die ebenfalls nicht die volle Wirklichkeit der Existenz bedeutet. Denn auch in seiner Isolierung sucht das Ich im Grunde nur Beruhigung.

„Überall finden wir diesen Ruf nach Verinnerlichung und dieses Aufderhutssein vor egozentrischer Isolierung miteinander verbunden“ ³⁾. „So ist das geistige Leben des Ich die Stätte einer nie endenden Dialektik, deren Spannung zugleich unlösbar und schöpferisch ist“ ⁴⁾.

1) E. Mounier, a. a. O., S. 20

2) E. Mounier, a. a. O., S. 22

Das Misstrauen gegen alle Ideensysteme geht bei den existentialistischen Philosophen so weit, dass sie alle Institutionen oder kollektiven Apparate wie Kirchen, Staaten und Parteien ablehnen oder ihnen zumindest sehr reserviert gegenüberstehen, weil sie fürchten, dass diese „die Spontaneität und Unruhe der Seienden“ (Mounier, a. a. O., S. 20) ersticken.

3) E. Mounier, a. a. O., S. 75

4) E. Mounier, a. a. O., S. 75

Die volle persönliche Existenz erobern wollen heisst, sich selbst in jedem Augenblick in sich selbst sammeln, um sich im gleichen Augenblick auszusetzen. Intensives Leben ist immer Ausgesetztsein, Offensein für alle äusseren Einflüsse. „Die Innerlichkeit erlangt eine dauernde dialektische Komponente der Äusserlichkeit“ ¹⁾. Daraus ergibt sich, dass die Wirklichkeit der Existenz nicht schon mit dem blossen Leben als Dasein zusammenfällt. Existieren heisst: persönlich leben. „Persönlich leben heisst, eine Lage und immer neue Verantwortung annehmen und ohne Unterlass die erworbene Lage überwinden“ ²⁾. „Das persönliche Leben wird nicht in vollständiger Form mit dem Leben geboren. Jedes Individuum muss die Eroberung von neuem beginnen. (-) Jeder Existentialismus entwickelt eine Dialektik der Umkehr. Jeder beschreibt mehrere Lebensweisen abgestuft zwischen dem Pol der verlorenen und dem Pol der wiedergefundenen Existenz“ ³⁾.

Der Existentialismus würde sagen: Alles, was existiert, ist wirklich, denn Wirklichkeit liegt nur in der Existenz.

Diese Auffassung von der Existenz als eine in diese unlösbare Dialektik hineingebannte findet ihre konsequenteste Ausprägung bei Sartre, insofern als Sartre jede objektive Komponente der Existenz leugnet und diese dadurch in eine reine Subjektivität, in eine Unsumme von Befindlichkeiten auflöst. Dadurch nämlich, dass Sartre die wiedergefundene Existenz immer zugleich als eine notwendig verlorene betrachtet, muss das Ich an der Auflösung seiner eigenen Existenz arbeiten.

Hier bietet sich eine Unterscheidung der verschiedenen Richtungen existentiellen Denkens an, und zwar zwischen „Existenzphilosophie“ und „Existentialismus“, wobei der letztere z. B. diese bis zur letzten Konsequenz geführte Richtung Sartres bezeichnen würde.

Für Sartre ist das „reine Existieren“ das Wirkliche; die menschliche Existenz aber ist „ihr eigenes Nichts“. Das ist „Existentialismus“ auf die äusserste Spitze getrieben.

Da einerseits unserer Ansicht nach die Betrachtung der konsequentesten Formulierung zur Klärung unseres Anliegens am besten geeignet ist, andererseits Sartre bei seiner Behandlung der Beziehung zum Anderen eine originelle und zum Teil sehr bedeutsame und tiefe Lösung gefunden hat, soll seine Analyse als Beispiel für das existentielle Denken genommen werden. (Anm. 4)

1) E. Mounier, a. a. O., S. 76. „Äusserlichkeit“ ist die Übersetzung des französischen „extériorité“ und würde hier besser übersetzt mit: das Nach-aussen-geöffnet-sein.

2) E. Mounier, a. a. O., S. 76

3) E. Mounier, a. a. O., S. 78

Das Problem des Anderen bei Sartre.

Die phänomenologischen Untersuchungen Sartres haben zum Ziel, in der Auseinandersetzung mit dem Idealismus den Solipsismus zu überwinden.

Für den konsequenten Idealismus ist der Andere blosses Objekt. Sartre gibt zu, dass eine der Modalitäten der Anwesenheit Anderer die Objektheit ist. Jedoch macht Sartre damit einen deutlichen Unterschied zwischen dem Anderen in der Modalität der Objektheit und den blossen Dingen. Wenn der Andere, sofern er als Objektheit vorkommt, für mich von den Dingen nicht ununterscheidbar bleiben soll, so muss er mit mir in einem ursprünglicheren Grundverhältnis verbunden sein, in welchem er mir als Subjekt gegeben ist. Und wenn er als Objekt nicht projiziert und hinphantasiert bleiben soll, so verweist er auf ein „Mit-dem-Anderen-verkoppelt-Sein“ ¹⁾, das ausserhalb der eigentlichen Erkenntnis in einer „dunklen und unaussagbaren Gestalt vom Typus der Intuition“ ²⁾ ergriffen wird. Ohne die Annahme eines solchen Grundverhältnisses muss jede Überlegung im Solipsismus steckenbleiben. Sobald ich dieses Verhältnis und den Anderen in ihm mit der reflexiven Erkenntnis zu begreifen versuche, verbanne ich sie in die Objektheit. Also ist auch die Annahme der Intuition als einzig möglicher Zugang eine Notwendigkeit.

Wenn dieses Verhältnis keine blosser Behauptung bleiben soll, muss es im Felde der Wahrnehmung vorkommen. Soll ausserdem die Intuition nicht mit irgendeiner mystischen Erfahrung oder einem Unaussagbaren gleichgesetzt werden, so muss sie als beobachtete Wirklichkeit aufgedeckt werden können. Die erste Untersuchung Sartres befasst sich demnach mit der Explizitmachung des Anderen.

In meinem Wahrnehmungsfeld gibt es einen Menschen, den ich, weil ich ihn wahrnehme, als Objekt erfasse. Sofern er für mich ein reines Ding ist, ordne ich ihn als Ding unter Dingen in der Welt. Alle Dinge, so auch er, haben dann ihre bestimmte Beziehung zu mir. Sobald ich ihn jedoch als „Anderer-Objekt“ betrachte, dann als einen, der die Gegenstände ebenfalls auf sich bezieht. Dazu benutzt er aber die Gegenstände meines „Mikrokosmos“. „(...) anstatt eine Gruppierung der Dinge auf mich hin zu sein, liegt eine vor mir fliehende Gerichtetheit vor“ ³⁾.

Zwar bin ich es, der diese fliehende Gerichtetheit beobachtet, aber trotzdem entgeht sie mir. Das Verhältnis des „Objekt-Anderen“ zu einem Ding sehe ich, aber ich kann mich nicht zu seinem Mittelpunkt machen. Die Entfernung

1) J. P. Sartre, Das Sein und das Nichts, S. 193

2) J. P. Sartre, ebd., S. 193

3) J. P. Sartre, a. a. O., S. 195

zwischen dem Objekt-Anderen und den Dingen erscheint mir als „reine Auflösung der Verhältnisse, die ich zwischen den Dingen meines Mikrokosmos auffasse“ ¹⁾. Jedoch nicht ich realisiere diese Auflösung, sondern sie erscheint mir als etwas an den Dingen, das ich nicht zu fassen bekomme. „So ist also dasjenige, was ich die Erscheinung eines Menschen in meinem Mikrokosmos nenne, die Erscheinung eines Elementes der Auflösung meines Mikrokosmos. Der Andere, das ist zunächst die beständige Flucht der Dinge auf ein Ziel hin, was ich in einer gewissen Entfernung von mir als Objekt erfasse, was mir aber gleichzeitig insoweit entgeht, als es um sich herum seine eigenen Entfernungen entfaltet“ ²⁾. „Die Erscheinung des Anderen in der Welt entspricht also einem regungslosen Entgleiten des ganzen Mikrokosmos, einer Dezentrierung der Welt, die die Zentrierung unterminiert, die ich zur selben Zeit erwirke“ ³⁾. Trotzdem bleibt der Andere für mich Objekt; und auch die Dezentrierung meiner Welt, die er ist, ist für mich Gegenstand der Wahrnehmung. Die Auflösung meiner Welt erfolgt also innerhalb meiner Welt. Es handelt sich um ein erstarrtes und regungsloses Ausrinnen.

Wenn aber der Objekt-Anderer in Verbindung mit der Welt „als das Objekt definiert wird, was das sieht, was ich sehe, muss meine Grundbeziehung zum Subjekt-Anderen zurückgeführt werden können auf meine ständige Möglichkeit, vom Anderen gesehen zu werden“ ⁴⁾. Indem ich mich selber als Objekt für den Anderen erfasse, entdecke ich sein Subjektsein. Da ich für mich selber nur wirklich bin, wenn ich mich gegenständlich erfasse, bin ich auf den Subjekt-Anderen angewiesen; denn für mich selbst kann ich nicht Objekt sein. Objekt bin ich immer nur für ein bestimmtes Subjekt. Ich kann also auch nicht Objekt für den Objekt-Anderen sein; denn solange er Objekt ist, bin ich Subjekt und kann nicht zugleich Objekt sein. Da der Andere als Objekt für mich nur wahrscheinlich ist, so bedeutet die Erfassung seines Subjektseins die Bestätigung meiner Wahrnehmung.

„Das ‚Vom-Anderen-gesehen-werden‘ ist die Wahrheit des ‚den-Anderen-Sehens‘“ ⁵⁾.

Am Ende der ersten Überlegung definiert Sartre den Anderen als „jenes Objekt der Welt, durch das ein inneres Ausfließen des Mikrokosmos determiniert wird, eine innere Blutung; er ist das Subjekt, das sich nur in jener Flucht meiner selbst zur Vergegenständlichung hin entdeckt“ ⁶⁾.

1) J. P. Sartre, a. a. O., S. 195

2) J. P. Sartre, a. a. O., S. 196

3) J. P. Sartre, a. a. O., S. 196

4) J. P. Sartre, a. a. O., S. 198

5) J. P. Sartre, a. a. O., S. 198, Sperrung durch Sartre

6) J. P. Sartre, a. a. O., S. 199

Unterstreichungen durch den Verfasser

Nun ist dieses ursprüngliche Verhältnis, in dem ich Objekt für den Subjekt-Anderen bin, eine alltägliche Beziehung, die ich fortwährend erfahre: in jedem Augenblick sieht der Andere mich an. Dann muss sich in einer Analyse des Blicks des Anderen dieses Grundverhältnis explizit machen lassen.

Einen Blick erfassen heisst nicht, ein Blick-Objekt in der Welt auffassen. Das würde bedeuten, dass ich etwas erblicke, d. h. wahrnehme. Es besagt vielmehr, dass ich Bewusstsein davon erlange, erblickt zu werden. Im Blick ist der Andere mir unmittelbar gegenwärtig. Mit seinem Blick zerstört er meine Wahrnehmung. Ich kann also nicht einen auf mich gerichteten Blick erfassen und zugleich die Welt wahrnehmen, sondern jede Gegenständlichkeit für mich, jede Entfernung der Dinge für mich wird aufgelöst. Während aber der Blick für mich unmittelbar auf mir ruht, hält er mich für sich zugleich entfernt, „das heisst, das seine für mich unmittelbare Gegenwart eine Entfernung entfaltet, die mich von ihm fern hält“ ¹⁾.

Da der Blick meine Wahrnehmung zerstört, so folgt daraus, dass er nicht an die Augen des Anderen gebunden ist. Indem ich den Blick erfasse, nehme ich die Augen nicht mehr wahr. Sartre bringt ein Beispiel: Soldaten, die einen Handstreich unternehmen, erfassen ein weisses Bauernhaus oben auf dem Hügel als Blick: Es ist wahrscheinlich, dass dort jemand versteckt ist, der mich belauert.

Der Blick ist reine Verweisung auf mich. „Was ich unmittelbar wahrnehme, wenn ich die Zweige hinter mir brechen höre, ist nicht, dass irgend jemand da ist, sondern (...) dass ich gesehen werde“ ²⁾.

Sartre untersucht die Bedeutung des „Vom-Anderen-gesehen-werdens“.

Zunächst befinde ich mich auf der Ebene des nichtsetzenden Bewusstseins. Das heisst, das Bewusstsein ist noch unreflektiert. „Ich bin reines Bewusstsein der Dinge (...)“ ³⁾. „Sie werden in keiner Weise erkannt, aber ich bin sie“ ⁴⁾. Ich kann mich also auch selbst nicht erkennen.

Plötzlich aber höre ich Schritte - ich werde gesehen: Das heisst, das Ich gesellt sich zum unreflektierten Ich, nicht zum reflexiven. Diese Unterscheidung ist Sartre wichtig. Denn, während das reflexive Bewusstsein das Ich direkt zum Objekt hat, ergreift das unreflektierte Bewusstsein „die Person nicht direkt und nicht als sein Objekt: Die Person ist dem Bewusstsein gegenwärtig,

1) J. P. Sartre, a. a. O., S. 200

2) J. P. Sartre, a. a. O., S. 201

3) J. P. Sartre, a. a. O., S. 201

4) J. P. Sartre, a. a. O., S. 201

insofern sie Objekt für Andere ist" ¹⁾. Ich habe also Bewusstsein meiner selbst, insoweit ich mir selbst entgehe. Meine Grundlage liegt ausserhalb meiner. „Für mich bin ich nur als reine Verweisung auf Andere" ²⁾.

Jedoch handelt es sich nach wie vor um das unmittelbare Bewusstsein meiner selbst, nicht um das reflexive, „weil ich das ego ja ergreife, insofern es nicht für mich ist und grundsätzlich für den Anderen existiert" ³⁾.

Scham und Stolz „enthüllen mir den Blick des Anderen und mich selbst am Ziele dieses Blicks, sie bewirken, dass ich die Situation eines Erblickten erlebe, nicht erkenne. (-) Ich bin jenseits aller Erkenntnis, die ich haben kann, jenes Ich, das ein Anderer erkennt. (-) So bin ich mein ego für den Anderen inmitten einer Welt, die in Richtung auf den Anderen abfließt" ⁴⁾.

Jetzt ist es keine innere Blutung, kein erstarrtes Ausrinnen mehr; jetzt hat das Ausfliessen kein Ende. Mein Sein erfasse ich in der Scham. Ich schäme mich über mich selbst vor dem Anderen, d. h. ich anerkenne, dass ich jenes Objekt bis, das der Andere anblickt und beurteilt. Scham ist also die Erfassung seiner selbst als Gegenständlichkeit. Ohne den Anderen bliebe ich das nicht-setzende Bewusstsein, hätte ich keine „Aussenseite“, keine Natur. Der Andere teilt mir ein Sein zu, dass ich anerkenne, indem ich mich schäme. Jedoch sobald ich mich als Gegenständlichkeit erfasse, entgeht diese mir. Für mich ist sie prinzipiell unerkennbar. Sie ist Gegenständlichkeit für den Anderen. In gleicher Weise entgeht mir auch mein eigenes Sein. Sogar meine Freiheit ist für den Anderen, ich erfasse sie nur als ausserhalb meiner selbst.

Das bedeutet eine Verhärtung meiner Möglichkeiten dadurch, dass der Andere sie sieht. Meine Transzendenz besteht aber in meinen freien Möglichkeiten. Indem der Andere sie anschaut, werden sie für ihn Objekt. Sein Blick lässt sie erstarren, entfremdet sie mir, sie sind für ihn überschaubar, er transzendiert sie. „Der Andere ist als Blick weiter nichts als: meine transzendierte Transzendenz" ⁵⁾. Damit sind meine Möglichkeiten für mich begrenzt und unfrei geworden. Ich muss damit rechnen, dass der Andere mich im selben Augenblick entlarvt, in dem ich versuche, eine meiner Möglichkeiten zu ergreifen, um ihm zu entfliehen. Indem ich sie ergreife, ist sie schon für ihn Objekt.

1) J. P. Sartre, a. a. O., S. 203

2) J. P. Sartre, a. a. O., S. 203

3) J. P. Sartre, a. a. O., S. 203

4) J. P. Sartre, a. a. O., S. 204

5) J. P. Sartre, a. a. O., S. 206

In dieser Unsicherheit meines Seins offenbart sich mir die unendliche Freiheit des Anderen, die mir unzugänglich ist; und in dieser Furcht vor der Gefährdetheit meines Seins angesichts der Freiheit Anderer erfasse ich den Anderen.

Jedoch trotz der Scham über das, was mir der Andere zuteilt, und trotz der Furcht vor der Unsicherheit meines Seins, das in der Hand des Anderen liegt, „nehme ich mich blindlings auf mich, denn ich erkenne nicht, was ich auf mich nehme: ich bin es einfach“ ¹⁾.

Am Ende der zweiten Überlegung, die sich die Darstellung der Bedeutung des Subjekt-Anderen zum Ziel gesetzt hatte, steht bei Sartre folgende Zusammenfassung: „angesehen werden heisst, sich als unbekanntes Objekt unerkennbarer Beurteilungen erfassen, insbesondere von Wert-Beurteilungen“ ²⁾. In Scham und Stolz anerkenne ich sie als begründet. „So konstituiert mich das Gesehenwerden als ein wehrloses Wesen für eine Freiheit, die nicht meine Freiheit ist“ ³⁾. In diesem Sinne sind wir tatsächlich „Knechte“. Knecht sein heisst, Gegenstand von Wertungen sein, die mich qualifizieren, ohne dass ich die Qualifikation beeinflussen oder gar kennenlernen könnte. Trotzdem sind sie Bedingungen meines Seins. „Zugleich aber bin ich in Gefahr, soweit ich Hilfsmittel für Möglichkeiten bin, die nicht meine Möglichkeiten sind, deren blosser Anwesenheit jenseits meines Seins ich nur vermuten kann, die meine Transzendenz verneinen und mich zu einem Mittel für Zwecke machen, die ich nicht kenne. Und diese Gefahr ist kein unangenehmer Zufall, sondern die dauernde Struktur meines Für-Andere-Seins“ ⁴⁾.

Sartre unterscheidet sich insofern von Hegel nicht, als auch er betont, dass das Sein des Selbstbewusstseins vom Anderen abhängt. Ebenso behauptet auch er, dass die Negation der Bewusstseins direkt, innerlich und gegenseitig sei. Er trennt sich von Hegel, indem er das Verhältnis von Ich und Du von der erkenntnistheoretischen auf die ontologische Ebene verlegt. Für Sartre besteht zwischen dem Anderen als Objekt und mir als Subjekt kein gemeinsames Mass. Wir sind ontologisch getrennt. Dasselbe gilt für die Beziehung des Subjekt-Anderen zu mir als Objekt. Das bedeutet, dass ich als Ich nicht über mich hinaus kann zu einer Erkenntnis, in welcher ich gleichwertig mit dem Anderen bin. Ich kann den Anderen immer nur von mir aus erfassen. Wichtig ist jedoch die Entdeckung Sartres, dass mein Sein, sofern es überhaupt Sein ist, immer und notwendig Sein für Andere ist. Sobald ich setze, „es sei möglich, dass ich (...)

1) J. P. Sartre, a. a. O., S. 209

2) J. P. Sartre, a. a. O., S. 212

3) J. P. Sartre, a. a. O., S. 212

4) J. P. Sartre, a. a. O., S. 213

ein objektives Sein sei, so setze ich gerade dadurch implizite die Fremdexistenz voraus: denn wie wäre ich Objekt, wenn nicht für ein Subjekt?¹⁾ Der Andere ist das Sein, für das ich Gegenstand bin und erst Gegenständlichkeit gewinne. „So erfahre ich durch den Blick den Anderen konkreterweise als freies und bewusstes Subjekt, welches bewirkt, dass es eine Welt gibt“²⁾. Diese unvermittelte Gegenwart des Anderen ist die Bedingung jedes Gedankens meiner über mich selbst. Damit ist Hegel eindeutig auf seine von ihm nicht erwähnten Voraussetzungen hingewiesen: Das reflexive Bewusstsein ist erst möglich auf Grund der prinzipiellen Struktur meines Seins als eines Für-Andere-Seins. „Das Für-Andere-Sein ist ein ständiges Faktum meiner menschlichen Realität und ich erfasse es samt seiner faktischen Notwendigkeit beim kleinsten Gedanken, den ich mir über mich mache. (-) Mich entfernen, mich nähern, jenes besondere Anderer-Objekt entdecken, das ist nichts anderes, als empirische Variationen über das Grundthema meines Für-Andere-Seins gestalten“³⁾. „Jeder Blick lässt uns konkret- und in der unbezweifelbaren Gewissheit des *cogito* - empfinden, dass wir für alle lebenden Menschen existieren (...)“⁴⁾. Selbst „das Sein, das sich unserem reflexiven Bewusstsein enthüllt, ist Für-sich-für-Andere“⁵⁾.

Konkret jedoch scheint das Verhältnis von Ich und Du bei Sartre ein unüberwindlich dialektisches zu sein, das zwischen Scham und Hochmut hin- und herpendelt. In der Scham anerkenne ich mich als Objekt für den Anderen. Im Hochmut erinnere ich mich, dass ich es bin, der sich schämt, dass ich ebenfalls meine Freiheit habe, für die nur ich verantwortlich bin, und blicke nun meinerseits den Anderen an.

Da aber der Andere, sofern er Subjekt ist, mir offenbart, was ich bin, muss ich meinen Hochmut aufgeben. Ich kann aber nie erkennen, als was nun der Andere mich konstituiert. Sobald ich diese meine eigene Objektheit im Anderen zu erfassen suche, verfehle ich sie sofort, weil ich dazu den Anderen erst zu meinem Objekt machen müsste.

Der konkrete Mensch versucht nun, dieser ausweglosen Situation zu entrinnen, indem er einerseits den Anderen als Subjekt, damit zugleich seine eigene Objektheit anerkennt; andererseits versucht, den Anderen mit seiner Gegenständlichkeit zu affizieren, ohne die Anerkennung seiner als Subjekt aufzugeben.

1) J. P. Sartre, a. a. O., S. 216

2) J. P. Sartre, a. a. O., S. 217

3) J. P. Sartre, a. a. O., S. 229

4) J. P. Sartre, a. a. O., S. 231

5) J. P. Sartre, a. a. O., S. 233

Dieses Gefühl, das sowohl Scham als auch Momente des Hochmuts vereint, nennt Sartre den Stolz. „In gewissem Sinne ist der Stolz also zunächst ein Verzicht: um stolz darauf sein zu können, dieses zu sein, muss ich mich zunächst damit begnügen, nur dieses zu sein“ ¹⁾. Aber der Stolz ist „ein unwahrhaftiges Gefühl ohne inneres Gleichgewicht (...)“ ²⁾. Denn der Stolz beinhaltet zugleich auch den „Entwurf einer Wiederinbesitznahme meiner selbst“, d. h. den „Entwurf einer Aufsaugung des Anderen“ ³⁾.

Jedoch will ich damit den Anderen nicht zu meinem Objekt machen, „sondern ich will im Gegenteil den Anderen mir angleichen, insofern er ein Blickender Anderer ist, und dieser Entwurf einer Angleichung enthält eine gesteigerte Anerkennung meines Erblickt-Seins“ ⁴⁾. Da mein Objekt-Sein die einzig mögliche Weise der Beziehung zum Anderen ist, muss ich es als Hilfsmittel durchhalten, um die Angleichung der Freiheit des Anderen an mich zu erreichen. Ich benutze also die Eigenschaften, die der Andere mir als Objekt beilegt, dazu, um in ihm ein passives Gefühl der Bewunderung oder der Liebe zu erregen. Zugleich will ich jedoch, dass er dieses Gefühl als Subjekt, als Freiheit empfindet. „So trägt das Gefühl, das ich vom Anderen verlange, in sich seinen eigenen Widerspruch, denn ich muss den Anderen damit affizieren, insofern er frei ist. Das Gefühl wird in der Weise der Unwahrhaftigkeit gefühlt und seine innere Entwicklung führt es zur Auflösung“ ⁵⁾. In Scham und Furcht enthüllt sich uns der Andere. Hochmut und Stolz sind die beiden Haltungen, die wir ihm entgegenbringen. Jedoch sind beide einander entgegengesetzt. „Jeder von ihnen ist der Tod des Anderen, das heisst, das Scheitern des einen bewirkt, dass ich den anderen Versuch mache. Es gibt also keine Dialektik in meiner Beziehung zu Anderen, sondern einen inneren Kreislauf (...)“ ⁶⁾. Aber der eine Versuch bleibt im Innern des anderen immer gegenwärtig, keiner lässt sich widerspruchslos durchhalten, jeder erzeugt den Tod des anderen. „Demnach können wir niemals aus dem Kreislauf herauskommen“ ⁷⁾.

Nach Sartre ist das Verhältnis von Ich und Du notwendig immer vom Sadismus oder vom Masochismus bestimmt.

Es ist das grosse Verdienst Sartres, darauf hingewiesen zu haben, dass die Beziehung zum Anderen ein unmittelbares Verhältnis und kein gnoseologisches ist. Ebenfalls richtig ist, dass das Ich in seiner Wirklichkeit vom Anderen abhängig ist. Wenn er jedoch behauptet, dass die Subjekte sich direkt, innerlich

1) J. P. Sartre, a. a. O., S. 243

2) J. P. Sartre, a. a. O., S. 244

3) J. P. Sartre, a. a. O., S. 265

4) J. P. Sartre, a. a. O., S. 265/266

5) J. P. Sartre, a. a. O., S. 244

6) J. P. Sartre, a. a. O., S. 263

7) J. P. Sartre, a. a. O., S. 263, Sperrung durch Sartre

und gegenseitig negieren, so ist das nur insofern richtig, als es sich bei dieser Haltung um einen defizienten Modus des ursprünglicheren handelt. Indem Sartre die Negation als Struktur des Seins auffasst, verfällt er einer Vereinseitigung, in der eine Teilaussage absolut gesetzt wird.

So wie Sartre Hegel nachweist, dass dem Verhältnis von Erkenntnis zu Erkenntnis dasjenige von Sein zu Sein vorausgeht, so ist auch dieses letztere, wenn man es wie er als Verhältnis von Subjekt zum Objekt-Anderen oder Objekt-Ich zum Subjekt-Anderen fasst, nur möglich auf Grund eines ursprünglicheren. Das Ich des nichtsetzenden Bewusstseins, das erst in der Scham, d. h. als Objekt für den Anderen zu sich kommt, kann nur dann sich seines Subjektseins bewusst werden, ist nur dann des Hochmutes fähig, wenn sein Subjektsein vorausgesetzt wird. Wie aber kommt ein Ich, das sich nur als Objekt bewusst geworden ist, dazu, sich als Subjekt zu wissen. Die Lösung kann nur gefunden werden in einem unmittelbaren Verhältnis von Subjekt zu Subjekt, das dem von Sartre beschriebenen Phänomen vorausgeht und es erst ermöglicht. Sartres Analyse wäre somit die geniale Kennzeichnung eines defizienten Modus.

Sartre muss zu dieser Auffassung kommen, da er die Freiheit und Selbständigkeit des materialen Wertes ¹⁾ leugnet. Sobald dieser seine Selbständigkeit verliert in der Aneignung durch einen Anderen, erhält dieser dadurch eine Umwandlung, die ihn fremd und unverständlich macht. Die vorher vorhandene, Ich und Du gemeinsame und trotzdem selbständige Sphäre der Wählbarkeit des Wertes verwandelt sich jetzt in die jeweils individuelle Sphäre der Innerlichkeit. Die Grenze der Freiheit des Anderen ist nun nicht mehr ermöglichend, sondern negierend. Der Zugang zum Anderen ist nur noch über die Brücke der sinnlichen Erfahrung möglich. Die Sprache erweist sich hier in ihrer Notwendigkeit zugleich als Defizienz. Jede Leugnung der Selbständigkeit des materialen Wertes bedeutet die Auseinanderreissung des Verhältnisses von Subjekt zu Subjekt und verweist beide in die Faktizität.

An dieser Stelle wird die Theorie Sartres aus dem Grunde abgelehnt, weil sie den Forderungen unseres Grundaxioms nicht entspricht. Sofern ich nämlich Subjekt bin, erfasse ich nur das Objektsein des Anderen, also nicht seine volle Wirklichkeit; denn sein Subjektsein entgeht mir.

Sofern ich Objekt für den Subjekt-Anderen bin, entgeht mir mein eigenes Sein und, konsequent zu Ende gedacht, auch mein eigenes Ich.

Das heisst: In beiden Haltungen, die Sartre als die einzigen dem Menschen möglichen ansieht, ist keine wirklichkeitsgemässe und seinsgerechte Erkenntnis des Anderen möglich.

1) Vgl. dazu Anm. 17

3. Der Personalismus

a) Definition und Wesen des Personalismus

Die Auffassung des Existentialismus von der Beziehung zum Anderen, aber auch von der Existenz überhaupt, scheint uns deutlich von der Kampfstellung gegen den Idealismus beeinflusst und in eine gewisse Einseitigkeit gedrängt zu sein. Durch das Bestreben, eine Substantialität der Existenz um jeden Preis zu vermeiden, wird letzten Endes die Existenz selbst ausgehöhlt. Niemand wird bestreiten, dass Sartre mit seiner Analyse eine weithin verbreitete Haltung, einen Verfallsmodus der eigentlichen Beziehung, aufgedeckt hat. Aber indem er für seine Analyse Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhebt, indem er also den defizienten Modus für das Eigentliche und Wesentliche hält, muss er die Wirklichkeit verzerren.

In der Auseinandersetzung mit dem Idealismus und der als ebenso einseitig empfundenen Auffassung des Existentialismus und auf Grund besonderer Umstände, auf die noch eingegangen wird, bildete sich noch während des Umbruchs vom idealistischen zum existentiellen Denken eine neue Weise des Denkens aus, die in ihrer geschlossenen Form als „Personalismus“ bekannt ist.

Man kann den Personalismus definieren wie z. B. Nicolai Berdjajew: „Die existentielle Philosophie ist eine personalistische Philosophie, denn das Erkenntnissubjekt ist die menschliche Person.“¹⁾

Diese Definition ist jedoch unscharf; denn im strengen Sinne ist dann jede Philosophie personalistisch, weil es keine Philosophie gibt, deren Erkenntnissubjekt nicht der Mensch wäre. Zweifellos will diese Definition enger verstanden sein. Das Erkenntnissubjekt ist dann der am Beginn jeder Existenzphilosophie stehende, nach seinem eigenen Sein fragende Denker. Aber auch in dieser Einschränkung auf die Existenzphilosophie scheint uns die Definition noch zu weit zu sein; denn mit dem Wort „Personalismus“ wird im allgemeinen doch eine ganz bestimmte Richtung innerhalb des Gesamtkomplexes existentiellen Denkens bezeichnet; und zwar dasjenige Denken, das von einem spezifischen Begriff der Existenz als „Person“ ausgeht.

Diesen Unterschied deutet Gabriel Marcel an: „Es besteht eine enge Bindung zwischen den bevorzugten Themen der Existentialphilosophie und denen des Personalismus.“²⁾ Diese Bindung scheint uns z. B. in dem Problem der Beziehung zum Anderen zu liegen.

1) N. Berdjajew, Cinq Meditations sur l'existence, Montaigne, S. 74

2) G. Marcel, Etre et Avoir, S. 11

Der Personalismus fasst seiner Voraussetzung entsprechend den Anderen als Person und beginnt mit dieser Gewissheit das existentielle Denken. Die vorausgesetzte Tatsache ist immer eine theistische Metaphysik: Der Mensch - das Geschöpf Gottes.

Das bedeutet, dass die personalistischen Denker gläubige Denker sind und zwar entweder Juden oder Christen. Zu den bedeutendsten dieser verbreiteten Richtung zählen: Martin Buber, Emil Brunner, Gabriel Marcel, Peter Wust, Theodor Steinbüchel und Ferdinand Ebner. (Anm. 5)

Im Umbruch des idealistischen Denkens, hauptsächlich aber in der Krisis des theologischen Denkens, liegen die Wurzeln des heutigen Personalismus. In der nach dem Krieg von 1914 einsetzenden und von ihm bestimmten Besinnung auf die Existenz waren diesmal die Theologen die ersten, die zum Umdenken über Mensch und Gott aufriefen. Die für die Kreatur unüberbrückbare Distanz von Gott und Mensch, das Ganz-anders-sein Gottes beschäftigte ihr Denken. Man hielt jene Vorstellung von einem Gott für unwürdig, der in dem scheinbar Individuellsten und in den Leidenschaften grosser Männer sich nur einer List bedient, indem er diese individuellen und persönlichen Regungen und Leistungen nur erweckt, um zu seinem eigenen Ziel, d. h. zu sich selbst zu kommen. Gott konnte nicht mehr nur das welt- und ich-immanente Wesen sein, denn gerade dies hatte die Eigenständigkeit und Entscheidungsmächtigkeit des Menschen für Gott aufgehoben. Jetzt suchte man den persönlichen Gott, den wirklichen Menschen und ein personales Verhältnis zwischen ihnen.

Die entscheidende Wende nach anfänglichem Zurückgreifen auf den Transzendentalismus brachte jedoch erst das Erlebnis des Hermann Cohen, (Anm. 6) dem Steinbüchel wie auch Buber grundlegende Bedeutung beimessen ¹⁾.

Hier geschah eine Begegnung mit der Wirklichkeit des persönlichen Gottes der Offenbarung. Diese den gläubigen Menschen als das reale und personale Ich in der Welt aufrufende Person Gottes war nicht mehr bloss ethische Idee des logischen Systems, des reinen Denkens oder des reinen sittlichen Willens. In dieser sich zwischen beiden auftuenden Beziehung begegneten sich der wirkliche Gott und der wirkliche Mensch. Den Anruf dieses Gottes konnte man nicht mit logischer Deduktion errechnen oder begreifen. Ihm musste sich das „Ich“, nicht nur „man“ öffnen. Und dieser Anruf war an den Menschen gerichtet, nicht an eine Idee oder ein Moment des Weltgeistes, sondern an den geforderten Menschen in dieser seiner eigenen persönlichen Situation in der Welt.

1) Vgl. dazu Th. Steinbüchel, Der Umbruch des Denkens, S. 46 ff. und M. Buber, Die Schriften über das dialogische Prinzip, S. 290 ff.

„Die im Glauben ergriffene Wirklichkeit des persönlichen Gottes ist der tiefste, der religiöse Grund des Umbruchs des Systemdenkens, der Wendung des Denkens zur Existenz des Menschen als des Ichs, das von seinem persönlichen Gott angesprochen und in Anspruch genommen ist und von dem Gott die Antwort, die innerste personale Wendung zu ihm, diesem Gott hin, erwartet.“¹⁾

Ferdinand Ebner und Martin Buber sind hier die ersten, die unabhängig voneinander am Beginn einer Entwicklung stehen, die aus dem Zusammenwirken all dieser Einflüsse von Philosophie und Theologie hervorging.

Jedoch zeichneten sich bald zwei Richtungen ab.

Die eine, radikal konsequente, unterscheidet im Denken ein reflektiertes und ein unmittelbares. Das erstere wird dem Verstand, das letztere der Vernunft zugeschrieben. Die Vernunftkenntnis hat zwar ein Etwas zum Gegenstand, sonst wäre sie ja leer, jedoch ist das Erkenntnissubjekt mit diesem Gegenstand in unmittelbarer Einheit verbunden, sie stehen in lebendiger Beziehung (im Gegensatz zu Sartre). Die Verstandeskenntnis jedoch vergegenständlicht diese ursprüngliche Einheit im reflektierenden Denken, wiederholt also den Denkvorgang und zerreißt dabei die Einheit in ein reflektierendes Ich und ein Objekt, das gedacht wird. Für den radikalen Personalismus ist diese Verstandeskenntnis unzureichend, um die volle Wirklichkeit zu erfassen; denn sie erfassst sie immer nur als objizierte. Die Möglichkeit der vollen Erfassung liegt allein im unmittelbaren Denken, demgegenüber alle Reflexion als Abstraktion, als Verkürzung und Beschränkung erscheint. Damit liegt für diese radikale Richtung das Wahrheitskriterium nicht mehr in der Logik, sondern in einer unmittelbaren Gewissheit, die - und nur das rettet den Personalismus vor dem Subjektivismus - allein in der vollen persönlichen Beziehung zwischen Ich und Du und in der letzten, diese Beziehung ermöglichenden Begegnung mit Gott gewonnen werden kann. (Auch hier wird der Gegensatz zu Sartre deutlich).

Jeder Philosoph, der davon abstrahiert, vollzieht eine solche Abstraktion auf Grund einer freien persönlichen Entscheidung; denn zwingend ist diese Beschränkung nicht. Dieser Entschluss ist es, den Schelling und Kierkegaard an den Beginn alles Philosophierens stellen. Und in diesem Sinne ist auch der Satz von Fichte zu interpretieren: Die Philosophie, die jemand treibt, hängt davon ab, was für ein Mensch er ist.

1) Th. Steinbüchel, Der Umbruch des Denkens, S. 47.

Sperrung durch Steinbüchel.

Dem Vorwurf, dass alles über die Beschränkung auf die Reflexion Hinausgehende letztlich eine Flucht aus der Menschlichkeit der Existenz und deswegen philosophisch nicht zu rechtfertigen sei, antwortet der Personalist: Das Haltmachen vor dieser Grenze sei ebensowenig legitimiert. Der letzte Grund der Entscheidung liege nicht in der Reflexion selber, sondern in der Tiefe der persönlichen Existenz, die rational nicht erfassbar ist. Und schliesslich erhalte dieser Schritt, der für den Rationalisten wie ein Sprung aussehen muss, mit der Entscheidung für ihn auch zugleich die Legitimation, die vor der Entscheidung rational weder ableitbar noch erklärbar ist.

Die Aussagen des Personalismus über das Wesen der Person müssen daher der Reflexion wie unbewiesene Behauptungen erscheinen. Wenn ihm diese Tatsache zum Vorwurf gemacht wird, wehrt sich der radikale Personalist mit dem Hinweis, dass der Beweis ein Mittel der Reflexion sei. Für die unmittelbare Erkenntnis in der Begegnung zwischen Ich und Du sei jeder Beweis überflüssig. Auch dies sei eine Vernunftserkenntnis und für die Reflexion eine Behauptung, die jedoch einsichtig werde in der Entscheidung für den lebendigen Mitvollzug, die aus der Enge der Reflexion hinausführt zur unmittelbaren Erkenntnis.

Die andere Richtung stimmt dem grundsätzlich zu, sagt aber darüber hinaus, dass es dem Denken möglich sei - allerdings nur auf Grund der geforderten Voraussetzungen - , im Mitvollzug, im Nachhinein also, die Erkenntnisse aus der personalen Begegnung zwingend nachzuzeichnen. Das hatte die radikalere Richtung wegen des ihr offenbar erscheinenden Unvermögens des Denkens abgelehnt. Dieser zweiten, in Hinsicht auf das Denken optimistischen Richtung schliesst sich diese Arbeit im folgenden an.

Da das Hauptgewicht dieser Arbeit jedoch auf der pädagogischen Fruchtbarmachung der philosophischen Erkenntnisse liegt, wird auf eine ausführliche Darlegung des Begriffs vom Wesen der Person in seinen modifizierten Erscheinungsweisen bei den einzelnen Personalisten verzichtet. Wir beschränken uns auf die Darstellung der wesentlichen Momente des Begriffs, die bei allen Personalisten zugrunde gelegt werden und die gegeben sein müssen, wenn von Person im Sinne des Personalismus die Rede sein soll. (Anm. 7) Der bei der Darlegung sich ergebende Mangel einer systematischen Deduktion des Begriffs ist auf die personalistischen Denker selbst zurückzuführen und wird an geeigneter Stelle eine entsprechende Beachtung finden ¹⁾.

1) Vgl. dazu: Kritik, S. 56

b) Der Personbegriff

Die Behauptung eines Wesens der Person scheint innerhalb eines existentiellen Denkens nicht nur fehl am Platz, sondern in sich widersprüchlich zu sein. Es geht doch um die ontologische Frage, „ob die Existenz im Sinne dieses Sich-vorweg-Seins und des steten Wagens und Sichentscheidens nicht gerade bedroht ist durch die Annahme eines konkreten Wesens der humanitas in jedem Menschen. Wird die Existenzdynamik des persönlichen Selbst nicht gerade ausgeschlossen durch die Wesenskonstanz eines allgemeinen Menschseins? Dieses scheint doch wegen seines Allgemeinseins erstens das Persönlich-Eigensein zu gefährden, ja unmöglich zu machen. Es scheint zweitens als ein gegenständlich zu ergreifen-des Wesenssein, als Sachverhalt des Menschseins gerade das nicht zu sein, was Existenz zu sein beansprucht: ungegenständlich-dynamisches Ich-sein, das aller gegenständlichen Sachhaltigkeit zu widerstreben scheint.“¹⁾

Dieser scheinbare Widerspruch löst sich jedoch bei einiger Differenzierung der Begriffe.

Wenn man von der Existenz als Tatsache ausgeht, so ergibt sich bei ihrer Betrachtung, dass sie in Beziehung steht und sich in Beziehung setzt zu schlecht-hin anderem. Sie ist kein statisch ruhendes, abgeschlossenes Sein, sondern eine aktiv dynamische Selbstbewegung, ist freies Sichverhalten zu anderem. Darin kennzeichnet sich die Eigenart der Existenz.

Dasjenige nun, was sich zu anderem verhält, steht zugleich in einer ebenso dynamischen Beziehung zu sich selbst. Voraussetzung für das In-Beziehung-Treten zu anderem ist das freie Sich-zu-sich-selbst-Verhalten. (Das ist jedoch nur dem Vernunftwesen möglich, weil es allein sich in freier Entscheidung zu sich selbst und zu anderem verhalten kann.)

„Dieses Sichverhaltenkönnen, dieses in Möglichkeit zum eigenen Sein Stehen und sie Ergreifen setzt aber ein Etwas voraus, das sich verhält und zu dem es sich verhält.“²⁾ Das aber bedeutet, dass Existenz ohne ein bleibendes Wesen, das sich existentiell zu sich selbst verhält, gar nicht möglich ist.

Dadurch nun, dass Existenz eine menschliche Möglichkeit ist, das mögliche Sichverhalten des Menschen, dadurch ist sie eine eindeutig wesenhafte; denn ohne das Wesen Mensch ist sie unmöglich und undenkbar. Zudem gründet die Freiheit des Sichverhaltenkönnens als Konstitutivmoment der Existenz in dem Wesen des Menschen als freien Seins. Existenz ist die bewusste Setzung und

1) Th. Steinbüchel, Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre, Bd. I/1, S. 228

Sperrung durch Steinbüchel

2) Th. Steinbüchel, ebd., S. 229

bewusste Entscheidung eines Wesens für bestimmte, gewählte Möglichkeiten, das sich selbst ergreift und in jedem freien Akt eine Möglichkeit seines Selbst setzt und zugleich realisiert. „Dieses freie Seinkönnen zu eigenen Möglichkeiten eignet jedem Menschen als ontologisch-apriorischer Seinsverhalt seines Wesens, der sich, weil wesenhaft, in jeder Konkretisierung, d. h. in jeder Vereinigung von menschlichem Wesenssein und individuellem Wirklichsein vorfinden muss.“¹⁾.

Einerseits ist das individuelle Selbstsein ontologisch nur möglich, weil das Selbst an der jedem Menschen eignenden Wesenheit, vor allem an der sie als menschliche Wesenheit kennzeichnenden Geistigkeit partizipiert, die es in seinem Selbstbewusstsein und seiner Selbstbejahung erst möglich macht.

Andererseits erscheint das Allgemeine des Menschwesens immer nur in der geprägten Form der individuellen Gestalt. Nur in dem aktiv dynamischen, personhaften Sichselbstverhalten der Existenz hat das Wesen Mensch überhaupt eine Wirklichkeit. Das wirkliche Selbst ist eine Einheit von allgemeinem Menschsein und individueller Menschverwirklichung, ist freier Wesensvollzug in der individuellen Ausprägung des Wesens gerade dieser besonderen Person. „Der Mensch verwirklicht als Person in Selbstand, Selbstsein und Selbstentschluss die individuellen Möglichkeiten seines wesenhaften Selbst als dieser Mensch, der sich entscheiden kann und soll (...).“²⁾.

Das Wesenssein der Person hängt eng zusammen mit ihrem Substanzsein. Jedoch auch der Substanzbegriff kann auf das Sein des Menschen als Person nicht ohne tiefgreifende Differenzierung angewandt werden. Dass man die Person nicht damit erschöpfen kann, dass man sie im Sinne der naturwissenschaftlichen Auffassung als Träger von Akzidenzien versteht, ergibt sich von selbst. Trotzdem kann man den Substanzbegriff im Zusammenhang mit dem Personsein des Menschen nicht ausser acht lassen.

Allem Wandel persönlicher Aktivität liegt ein Beharrendes zugrunde, will man die Person nicht in eine Unsumme von Befindlichkeiten auflösen. Dieses Beharrende erscheint in der mit sich selbst identischen Person, die mit dem Vollzug eines Aktes nicht aufhört, sondern sich auch die früheren Akte zuschreibt und sie als von ihr gesetzt anerkennt, selbst dann, wenn sie längst vergangen sind. Sofern es die in der Zeit sich durchhaltende Person gibt, die zu allen

1) Th. Steinbüchel, Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre, Bd. I/1, S. 231

2) Th. Steinbüchel, Philosophische Grundlegung, Bd. I/1, S. 232
Sperrung durch Steinbüchel

ihren Akten als von ihr vollzogenen steht, gibt es das ihr zugrunde liegende Beharrende. Die Form des Beharrens des persönlichen Geistes ist das spontane Festhalten seiner selbst, das Für-sich-Einstehen oder Sich-treu-Bleiben. Jedoch muss das Beharren der Person erst erwirkt werden „im Selbsteinsatz der Person für sich selbst, in Selbstkonstanz und Selbsttreue, also in der geistigen Freiheit des Zusichselbststehens. (-) Dieses Gleichbleiben mit sich selbst ist eigenste Seinsweise geistigen Personseins; es ist Sein und Sollen der Person in einem.“¹⁾ Dieses Insichselbstbeharren der Person im steten Neusetzen von Akten ist gemeint, wenn der Personalismus von „Substanz“ der Person spricht.

Auch auf andere Weise lässt sich das Gemeinte verdeutlichen. „Das Personleben des Menschen äussert sich darin, dass er sein ontologisches Für-sich-Sein im ontischen Leben aufgreift und in Erkenntnis und Wollen seiner selbst sein eigenes Sein zu sich selber bringt.“²⁾ In diesem Bewusstsein von sich selber hat die Person eine Innerlichkeit, die sie selber ist und die sie als die ihrige weiss. „Diese Innenwelt gehört ihr, und darum gehört sie sich selbst in dem Sinne, dass sie ihr Sein als das ihrige bewusst besitzt, behauptet und gestaltet.“³⁾

Aus dieser Innenwelt heraus setzt die Person die geistigen Akte, in denen sie selber lebt. Solcher Akte fähig ist nur ein geistiges Wesen, das in sich selber steht und um sein Eigensein weiss, das sich in diesen Akten und durch sie von anderem abgrenzt und dadurch als Selbst erfährt und durchhält. „Akte sind also Selbstsetzungen eines freien, seiner selbst bewussten und seiner selbst mächtigen Wesens. (-) Akt ist freie Schöpfung der Person, nicht ihre notwendige Entfaltung. Im Bereich des Personseins ist ‚Selbstentfaltung‘ also immer freie Setzung von Akten, die ein sich selbst besitzendes und spontan sich betätigendes Selbst vollzieht und in denen es zugleich sein Wesen selbst besitzt, behält und erfüllt.“⁴⁾

Diese Aktsetzung ist die der Person wesenhafte Seinsweise. Sie ist eher Tun als Sein; denn Person existiert nur in der Setzung von Akten. Aus diesem Grund ist die Person niemals ein Fertiges, Ruhendes oder Abgeschlossenes, sondern ein immer erst zu sich selbst werdendes, das sich nur in diesem Sich-setzen verwirklicht.

1) Th. Steinbüchel, Philosophische Grundlegung, Bd. I/1, S. 345

2) Th. Steinbüchel, ebd., S. 339

3) Th. Steinbüchel, ebd., S. 339

4) Th. Steinbüchel, ebd., S. 340

Person ist Substanz, heisst in diesem Sinne:

Person ist „aktvollziehendes Wesen.“¹⁾ Substanz bedeutet das aktive in sich selbst Stehen, Selbstidentität in Selbstaktuierung, Selbstsein in Selbstwerden. „Im Bereich des personalen Seins ist auch dieses Beharrende Aufgabe, die nur zu erfüllen ist in dem In-sich-selbst-Stehen der Person. Hier ist Selbstand nicht nur Stehen, sondern das Sich-zu-sich-selbst-Stellen eines Wesens, das nur wird und bleibt, was es ist und sein kann, in der Selbstbejahung seines Seins.“²⁾ (Anm. 8)

Die Bedingung der Möglichkeit dieser Aussagen über das Wesen und die Substanz des Menschen als Person ist jedoch, dass der Mensch in seinem Wesenssein gegenständlich sein kann für den erkennenden Geist. Gerade als Geistwesen ist der Mensch aber dem Denken unbegreifbar, da es die Eigenart des Geistes ist, ungegenständlich zu sein. Alles, was für den Menschen zum Gegenstand werden kann, setzt seine ungegenständliche Spontaneität voraus. Ausserdem fallen diese Behauptungen unter den Satz des Personalismus, nach dem jede Verstandeserkenntnis unwirklich sei.

Gerade dieser Hinweis führt uns aus dem scheinbaren Widerspruch heraus. Steinbüchel deutet die Lösung an, wenn er sagt: „Aber trotz seiner Ungegenständlichkeit kann das Selbst sich selbst in dem Wunder der bewussten Rückbeziehung auf sich selbst zum Gegenstand erheben. Und es kann zugleich auch fremdes Ich, das ein Selbst für sich ist, zum Gegenstand seines Erkennens machen. Es kann also das Ungegenständliche sich selbst vergegenständlichen, es kann das Ungegenständliche als zu einer Welt gehörig erkennen, die als Ganzes wie in ihren Einzelheiten für ein Selbstbewusstsein Gegenstand zu werden vermag; wenn dieses in seinem geistig-transzendierenden Akte zu dem sich hinwendet, was es erfassen und sich zum Gegenstand machen will. So eng die Grenzen gezogen sein mögen für das erkennende Eindringen in das eigene und das fremde Selbst, so viel rätselhafter als die gegenständliche Es-Welt die Ich- und die Du-Welt dem Menschen bleiben mag, es hebt doch sein eigenes und jedes andere Selbst als ein Unterschiedenes und so erst als Bestimmtes und von anderem Sich-unterscheidendes ab und gibt es sich so zum Erkenntnisgegenstand.“³⁾

Jedoch kann diese Formulierung zu Missverständnissen führen. Man muss hier unterscheiden: Die Gegenständlichkeit, die Steinbüchel ablehnt, ist die Gegenständlichkeit der Objekte für den Verstand. Als ungegenständliches Geistwesen ist die Person dem Denken als Verstand unbegreifbar, der Vernunft jedoch

1) M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, S. 399

2) Th. Steinbüchel, Philosophische Grundlegung, Bd. I/1, S. 347

Sperrung durch Steinbüchel

3) Th. Steinbüchel, ebd., S. 235/236

durchaus fassbar. In der auf sich bezogenen Vernunftkenntnis ist die Person auf ungegenständliche Weise sich selber hell. Und im vollen personalen Verhältnis wird auch das Du in seiner einzigartigen Personalität hell, ohne im Sinn einer Verstandeskenntnis Objekt geworden zu sein. Es handelt sich hierbei immer um eine Erkenntnis im Mitvollzug.

(Dasselbe gilt für diese Ausführungen hier. Es sind nur Versuche, mit Hilfe der Reflektion die ursprüngliche, unmittelbare Erkenntnis nachzuzeichnen.)

Der Kernpunkt des Personalismus ist das Problem der Beziehung zum Andern. Erst in der Betrachtung der Begegnung von Ich und Du zeigt sich die volle Bedeutung dessen, was Person ist. Um die Notwendigkeit der Beziehung zum Anderen nachzuweisen, argumentiert der Personalismus folgendermassen:

Ein Wesen des Menschen muss angenommen werden, weil sonst Existenz gar nicht denkbar wäre. Dieses Wesen muss jedoch verwirklicht werden, sonst existiert es nicht. Wie schon dargelegt wurde, besteht das Wesen des Menschen im Über-sich-hinaus-Sein. Das ist jedoch nicht rein formal zu verstehen, sondern bedeutet prinzipielles Mitsein. Das heisst, um ihr Wesen verwirklichen zu können, muss die Person sich zum Du hin transzendieren. Solange sie sich nicht selbst überschreitet, aktualisiert sie nicht ihr Wesen. Das Du wird damit notwendige Bedingung der Möglichkeit des Ich.

Da das Wesen der Person aber die sittliche Aufgabe ist, die ihr Personsein überhaupt ausmacht, bedeutet das: Person ist nur als sittliche Person.

Da die Verwirklichung als Person an die Beziehung zum Du geknüpft ist, folgt daraus: Die Person ist in ihrem Sein abhängig vom Du.

Das letzte und für den Personalismus bedeutsamste Problem ist das als Bedingung der Existenz vorausgesetzte Wesen des Menschen. Es geht hier um die Frage, wie dieses vorausgesetzte Wesen, das nicht nur die Existenz des Ich, sondern auch die des Du und somit das Sich-Transzendieren beider ermöglicht, selbst möglich ist. Da, wie schon erwähnt, jedem Personalismus bewusst oder unbewusst die Imago-Dei-Lehre zugrundeliegt, d. h. eine theistische Metaphysik, braucht der Personalismus die Möglichkeit dieses vorausgesetzten Wesens des Menschen nicht mehr philosophisch zu erklären.

Das Wesen des Menschen als Person, seine Freiheit und seine Möglichkeit, überhaupt von Gott und von Anderen zu wissen, und zu Gott und zum Anderen in eine persönliche Beziehung treten zu können, ist für den Personalisten dadurch erklärt, dass der Mensch Geschöpf Gottes ist, dass Gott den Menschen als auf das Du hin angelegt geschaffen hat. Für den Personalismus ist Gott die unendliche personale Freiheit, die die Freiheit des Menschen, sein Personsein und Personwerden erst ermöglicht. Gott ist das vollendet lebendige Wesen,

das das Wesen des Menschen im Aufruf erschafft. Durch seinen fortwährenden Aufruf erhält er die Person in ihrem Sein und ermöglicht ihre Vollendung. Gott ist das Du schlechthin des Menschen. (Anm. 9)

Noch ein terminologischer Hinweis: An dieser Stelle kann der rein formal einen Sachverhalt bezeichnende Begriff von der „Beziehung zum Anderen“ eine endgültige, den Gedanken des Personalismus entsprechende Formulierung erhalten. Wir ersetzen ihn durch den Terminus „Personale Begegnung“.

Da die Beziehung von Ich und Du nur dann unmittelbar und wirklich ist, wenn sie eingegangen wird von Personen, und da man von Person nur sprechen kann als auf das Du unmittelbar bezogene, ist mit diesem Terminus das Gemeinte genau getroffen.

Zusammenfassung

In der Darstellung des Personalismus zeigt sich, dass dieser den von uns in der Einleitung erhobenen Forderungen entspricht.

Der Personalismus erfasst den Anderen als Subjekt, ohne dass dabei die Existenz des Erkennenden verlorengeht oder Einbussen erleidet. (Vgl. Sartre)

Das Verhältnis wird gesehen als ein unmittelbares von Sein zu Sein im Gegensatz zu Hegel. Es ist direkt, innerlich und gegenseitig, aber nicht als Negation, wie Hegel und Sartre behaupten, sondern als höchste Ermöglichung. Der Personalismus umfasst auch das Verhältnis des Menschen zu Gott, aber nicht als ein mögliches unter anderen möglichen, sondern als *conditio sine qua non*, als letzte, höchste, alles ermöglichende Bedingung.

Diese Erkenntnisse des Personalismus bedeuten für uns die Rechtfertigung der Behauptung, dass er ein voll wirklichkeitsgemässes Menschenbild kennzeichnet und daher als richtungsweisend für die Pädagogik gelten darf. Es darf aber nicht übersehen werden, dass der historische Personalismus aus bereits oben erwähnten Gründen eine streng folgerichtige Deduktion seiner Erkenntnisse ablehnt. Auch die Versuche des sogenannten „gemässigten“ Personalismus erreichen keine systematische Geschlossenheit. Das bedeutet aber nicht, dass dieser Mangel die Erkenntnisse des Personalismus zu beliebigen macht. Es wird noch zu zeigen sein, dass jeder personalistischer Denker auf Grundprinzipien aufbaut, mehr oder weniger bewusst und mehr oder weniger abweichend, die den Personalismus überhaupt erst möglich machen.

Jedoch gehört eine solche Überlegung nicht mehr in den historischen Teil ¹⁾.

1) Vgl. dazu: Kritik, S. 56

B. Systematischer Teil

1. Ferdinand Ebner als personalistischer Denker

a) Biographie

Nachdem der Idealismus und seine Auffassung von der personalen Begegnung am Beispiel Hegels und der Existentialismus am Beispiel Sartres verdeutlicht worden sind, soll als einer der hervorragenden Denker des Personalismus Ferdinand Ebner zu Wort kommen. Dass gerade er gewählt wird, mag durch die Tatsache als gerechtfertigt gelten, dass er einer der ersten ist, die dieses Denken in aller Konsequenz aufgenommen und nach allen Seiten hin durchgeführt haben.

Sein Hauptwerk: „Das Wort und die geistigen Realitäten“ erschien 1921 zugleich mit „Der Stern der Erlösung“ von Franz Rosenzweig und noch zwei Jahre vor „Ich und Du“ von Martin Buber. Ebner steht damit am Anfang der Entwicklung dieses Denkens, zumal im christlichen Raume. Emil Brunner und Karl Heim beziehen sich ausdrücklich auf ihn. Vor allem Brunner bekennt, von Ebner bedeutende Anregungen erhalten zu haben. Auf die historische Stellung und Bedeutung Ebners haben K. Löwith und J. Cullberg hingewiesen. Eine ihm jedoch nicht ganz gerechtfertigende Beachtung findet er in einem der letzten Werke M. Bubers. (Anm. 10)

Ferdinand Ebner ist am 31.1.1882 in Wiener Neustadt geboren. Sein Vater war Landwirt. Trotz der ärmlichen Verhältnisse und der Verschuldung, in die sein Vater geriet, konnte Ebner das Lehrerseminar besuchen.

Während dieser Zeit wächst er aus der sehr religiösen Haltung seiner Eltern heraus, wird jedoch durch den Tod seines Vaters im Jahre 1902 stark erschüttert. Nach seinem Examen ist er 10 Jahre als Lehrer in Waldeck tätig, 1912 wechselt er nach Gablitz.

Durch das Kriegsgeschehen stark beeinflusst, jedoch auch von einem Lungenleiden, das ihn in Abständen für längere Zeit niederwirft und zum Nachdenken über sein Leben bringt, und durch heftige Depressionen gequält, findet er in seinem 35. Lebensjahr wieder zum Christentum zurück.

Nach seinem Hauptwerk, das er 1921 herausgibt, folgen noch 7 Aufsätze im „Brenner“ und eine Aphorismensammlung „Wort und Liebe“.

Er heiratet mit 42 Jahren. Aber bald darauf muss er seine Stellung wegen seiner Krankheit endgültig aufgeben, der er am 17.10.1931 erliegt.

b) Auseinandersetzung mit Idealismus und Existentialismus

Ferdinand Ebner ist einer der radikalen Personalisten, Wirklichkeit und Existenz gibt es für ihn nur in der lebendigen Beziehung zwischen Ich und Du - eine Erkenntnis, die er unmittelbar aus dem Glauben gewinnt. Für Ebner ist Glaube die Beziehung zwischen Mensch und Gott, der das eigentliche und vollkommene Du ist. Ich und Du in personaler Begegnung: das sind die „geistigen Realitäten“, von denen er ausgeht.

Dieser Realismus Ebners leitet sich aus der Reaktion gegen den Idealismus her; denn die idealistische Wirklichkeit ist keine echte, in sich und auf sich stehende, sondern nur der allgemeine Denkgeist, die Vernunft, ist das Wirkliche und zugleich alles Wirkliche. Alles Besondere und Individuelle, jedes Einmalige und Unvergleichliche aber ist für den absoluten Idealismus nur „Akzidenz der Allgemeinsubstanz“. Gerade gegen diese Entwirklichung des Eigenseins des Ich zugunsten eines unpersönlichen Göttlichen, gegen diese Ichlosigkeit der Spinozistischen Gottsubstanz lehnt sich Ebner auf. ¹⁾ Er sucht den persönlichen Gott und die Möglichkeit eines freien personalen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch. Aus diesem Grunde distanziert er sich von jeder pantheisierenden Mystik. ²⁾

Idealismus und Mystik werden von ihm als typische Haltungen zu Gott verstanden, und als solche gehen sie für ihn an der Wirklichkeit des persönlichen Gottes, aber auch des persönlichen Menschen vorbei ³⁾.

„Für ‚Existenz‘ haben sie so wenig Sinn wie für den Kreaturcharakter dieser menschlichen Existenz. Und so sind sie der Gegensatz zu dem Personalismus des Christentums, ohne den es Schöpfung, Erlösung und Heiligung, ja Offenbarung im strengen Sinne freien göttlichen Anspruchs an den Menschen und menschliche Begnadung durch Gott so wenig mehr gibt als des Menschen freies Ja zu Gottes Wort und Gnade.“ ⁴⁾ Das realistische Denken allgemein und so auch Ebner will aber gerade „den Gott, der wirklich über den Menschen verfügen kann, und den wirklichen Menschen, der diesem Gott antworten kann, weil er sein Gott als ein persönlicher, ihn, diesen Menschen, fordernder und ihn, diesen Menschen in seiner ganz eigenen Not, liebender Gott ist. Er will ihm antworten in einem persönlichen Leben, das sich in Verantwortlichkeit an diesen Gott bindet. Das personale Gottverhältnis des konkreten Menschen ist etwas ganz

1) F. Ebner, Wort und Liebe, S. 130, S. 207

2) F. Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten, S. 238 ff.

3) F. Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten, S. 141 ff., S. 238 ff.

Vgl. zu Ziffer 1) - 3) Anm. 11

4) Th. Steinbüchel, Der Umbruch des Denkens, S. 68, Sperrung durch Steinbüchel

anderes als sein äusserlich feststellbares ‚Religionsbekenntnis‘. Es ist ihm ein Ernst um Gott und ein Ernst um sich, den Menschen.“¹⁾ Dieses Denken orientiert sich nicht mehr an der Naturwissenschaft, es erschöpft sich nicht in der logischen Deduktion. Nicht mehr die Aussenwelt ist ihm Problem der Realität, sondern die persönliche Existenz selber. Ihm geht es um das Sein des Denkenden selber.

Jedoch ist der Realismus Ebners kein Subjektivismus. Darin grenzt er sich gegen den Existentialismus ab. Wenn sich Ebner gegen die subjektivistische Existenzdeutung auch nicht ausdrücklich als gegen einen Existentialismus gewehrt hat, so weist er mit seinen Begriffen von der „Icheinsamkeit“ und der „Duverschlossenheit“, die eine „Einsamkeit des Sterbens“²⁾ ist, nachdrücklich genug darauf hin, dass eine einseitige Schwerpunktverlagerung auf die Subjektivität die eigentliche Wirklichkeit nicht erreicht, bzw. sie zerstört.

Subjektive Wahrheit bedeutet ihm nicht ihre ausschliesslich subjektive Geltung. Es ist die Wahrheit von der Erkenntnis meines eigenen Ichseins, die jedoch ihre „Objektivität“ - man würde besser sagen: Legitimation - erst und nur in der Begegnung mit dem Du, letztlich mit der Wahrheit Gottes erfährt. Damit ist keineswegs subjektiver Phantasie und Einbildung Tür und Tor geöffnet, sondern, da Person immer sittliche Person ist und ihre Akte auf das Gute bezogen sind, (wenn wir überhaupt von Person sprechen wollen), und da das Gute seine Helligkeit in sich selber hat, so wird das Ich in der personalen Begegnung mit dem Du, in welcher allein das Gute erkannt und verwirklicht werden kann, dieser Helligkeit des Guten unmittelbar inne. Jedes Sich-der-Begegnung-Verschliessen bedeutet Verlust dieser Helligkeit, ist auf sich zurückgeworfene Subjektivität und führt zur Entwirklichung der Person.

Darin erweist sich der Realismus Ebners zugleich als Personalismus: dass er die menschliche Person in Wort und Anspruch Gottes, zutiefst also in der Personalität Gottes begründet und in ihrer freien Antwort auf den Aufruf Gottes verwirklicht sieht. Diese Betonung der personalen Begegnung als der einzigen Realität und der heftige Widerstand gegen jedes Systemdenken erklärt sich bei Ebner, wie wohl bei allen personalistischen Denkern, aus der Kampfstellung gegen den Idealismus. System und Hegelscher Idealismus war für Ebner dasselbe. Wenn er sich also gegen „das System“ und „die Philosophie“ wendet, dann gegen die Formen, die sie bei Hegel gefunden haben.

Jedoch würde man ihn missverstehen, wollte man seinen Realismus nur als Aufstand des Gefühls gegen die Abstraktheit des Systemdenkens deuten. Hinter jedem Gedanken, den er mit seinem vollen Ernst ausspricht, steht die echte unmittelbare Erfahrung, die jede Vernunftkenntnis auszeichnet.

1) Th. Steinbüchel, Der Umbruch des Denkens, S. 69/70, Sperrung durch Steinbüchel.

2) F. Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten, S. 34.

2. Die Grundlinien seines Denkens

a) Wissenschaft und Philosophie

Ebners Denken ist ein existentielles und pneumatologisches. Dass und inwiefern er es gegen ein vergegenständlichendes Denken absetzen kann, ohne dabei in Widerspruch zu geraten, ist allgemein schon gezeigt worden ¹⁾, soll hier aber noch einmal wiederholt werden, weil die allgemeine Erörterung durch Ebner einige spezielle Erweiterungen erfährt.

Sein Denken hat zwar auch einen Gegenstand, sonst hätte er sein Buch nicht schreiben können, aber in diesem Denken ist der „Gegenstand“ mit dem erkennenden Subjekt noch unmittelbar verbunden. Erst in der den Erkenntnisvorgang bewusst wiederholenden Reflexion wird die ursprüngliche Einheit zerrissen und in Subjekt und Objekt aufgespalten.

Die Einheit wird jedoch nie vom einzelnen Ich gewonnen, sondern sie kommt immer nur in der personalen Begegnung zustande. Wenn nun das Denken ungegenständlich genannt wird, dann nur, weil sein Inhalt nicht etwas ist, das für sich besteht, sondern etwas, das sich nur erst setzt in der lebendigen Beziehung. Nicht eigentlich das Denken ist ungegenständlich, sondern das, worauf es geht, was in seiner Lebendigkeit und Wirklichkeit nur existiert in der personalen Begegnung.

Mittelbar ist dieses ungegenständliche Geistige, ohne gegenständlich zu werden, nur im persönlichen Mitvollzug, nur wenn der Andere in die Begegnung eintritt. Dann ist es allerdings „zwingend“.

Inwiefern Ebners Denken ein existentielles ist, lässt sich mit einem Satz Steinbüchels zeigen: „Existentiell kann man ein solches Denken nennen, weil die eigene Existenz des Denkenden sich in ihm selbst bewährt und vollzieht, weil im Mitvollzug des Redens und Liebens allein eingeht und aufgeht, was die Existenz selber ist: die lebendige Bezogenheit von Ich und Du und das Sichbeziehen beider aufeinander in Wort und Antwort, in Liebe und Gegenliebe.“ ²⁾.

Hier findet Ebner den Grund, von dem aus er den Vorwurf abweist, dass seine Aussagen in der Luft hängende Behauptungen seien:

Da dasjenige, worauf dieses Denken geht, selbst ungegenständlich ist, so kann es nur in der personalen Begegnung erkannt werden, wenn es in seiner Wirklichkeit erfasst werden soll. Dann kann es aber auch nur unter denselben Bedingungen weitergegeben werden ³⁾.

1) Vgl. dazu S. 27 ff.

2) Th. Steinbüchel, Der Umbruch des Denkens, S. 84

3) Inwiefern einzig und allein eine objektive Erkenntnis möglich ist, darauf wird später noch genauer einzugehen sein. Vgl. dazu S. 40 ff.

Ebners Verdienst ist es, darauf hingewiesen zu haben, dass den beiden Weisen des Denkens - unmittelbares Vernunftdenken und reflektierendes Verstandesdenken - eine besondere Bewusstseinshaltung im denkenden Subjekt entspricht. Im unmittelbaren Denken bin ich ein anderer als in der Reflexion; jedoch sind die beiden verschiedenen Haltungen nur zu verstehen als Seiten eines Subjekts. So wie die Reflexion nur eine Teilmöglichkeit, eine Komponente, der sie umfassen und vollen Vernunft ist, so ist das Ich in der Reflexion sozusagen ein Teil seiner selbst, eine Beschränkung des Ich auf eine halbe Wirklichkeit, die aber nur möglich ist auf Grund eines persönlichen Entschlusses, und weil es die umfassende Einheit gibt. Beschränkung setzt die Totalität voraus.

Von diesem Standpunkt aus sieht Ebner Wissenschaft und Philosophie als einzig beruhend auf dem vergegenständlichenden Denken des Verstandes, des beschränkten, d. h. des einsamen Ich. Denn die Beschränkung des Ich auf die Reflexion bedeutet Loslösung vom Du, Zerfall der unmittelbaren Beziehung.

Diese ausweglose Situation, in die Philosophie und Wissenschaft verfangen sind, dehnt Ebner aus auf Kunst und Kultur. Es würde jedoch zu weit führen, wollten wir die Begründung verfolgen. (Anm. 12)

Wichtig ist, festzuhalten, dass Wissenschaft notwendig alles, was sie erkennen will, vergegenständlichen muss. Selbst den lebendigen Menschen unterwirft sie ihren Begriffsanalysen und reißt ihn damit aus seiner einzigen Wirklichkeit, die nur in der personalen Begegnung gesetzt ist. Die Wissenschaft setzt für Ebner an die Stelle der das Verhältnis des Ichs zum Du schaffenden und ausdrückenden Liebe die objektive Gültigkeit des Denkens als Band zwischen Mensch und Mensch. Da aber die Wirklichkeit des Menschen keine statische, sondern eine dynamische, stets sich selbst setzende, sich im Verhältnis von Ich und Du verwirklichende ist, muss jede Wissenschaft, die das Ich notwendig aus diesem Verhältnis herauslöst und auf das statische Sein der Objekte festlegt, diese Wirklichkeit verfehlen. Ebenso muss jede Philosophie den Menschen, dadurch, dass sie ihn zum Objekt macht, entwirklichen. Aber das denkende Subjekt löst nicht nur den Gegenstand aus der alle Wirklichkeit umgreifenden Beziehung heraus, sondern, indem es dieses Verhältnis zerstört, fällt es auch selbst aus ihm heraus und entwickelt sich damit selber.

Wissenschaft und Philosophie sind für Ebner nicht allein deshalb abzulehnen, weil sie ihren Gegenstand entwirklichen, sondern vor allem, weil in ihnen der Mensch sich selbst entwickelt. (Anm. 13) Auch der Philosoph, der die Ausweglosigkeit der Philosophie sieht, kann aus ihr nicht heraus, ohne die Philosophie aufzugeben.

Damit ist jedoch nur das Verstandesdenken abgelehnt, mit dem Ebner aus den bereits dargelegten Gründen alle Philosophie identifiziert. Das Vernunftdenken behält seine Gültigkeit; jedoch nennt Ebner es nicht Philosophie, sondern Pneumatologie.

Um auch den letzten Verdacht eines Subjektivismus und Relativismus zu zerstreuen, sei auf Steinbüchel hingewiesen, wenn er sagt: „Aber auch hier ist die Erkenntnis unvermeidlich, dass jedes Denken und jede Aussage ein Sein meint in seinem wirklichen Sachverhalt, dass also auch die existentielle Wahrheit auf den ontologischen Seinsverhalt zurückweist. Wertvoll bleibt der wirkungsvolle Hinweis auf das Eigensein der Existenz, die in dem Mitsein von Ich und Du sich erst verwirklicht, und auf den Dialog des ‚Symphilosophierens‘ von Ich und Du als auf den Weg zur Erkenntnis dieser Wirklichkeit der Existenz. Doch auch die Existenz ist ein Seiendes, wenn auch ein solches eigener Art, und die Erkenntnis der Existenz ist Seinserkenntnis, so sehr der Weg zu ihr sich unterscheiden mag von der Erkenntnis des unpersonalen Seins. Auf dieses Eigensein und diesen Eigenweg hingewiesen zu haben, ist das Verdienst Ebners und der neueren Existentialphilosophie, aber die Probleme der Ontologie und der Wahrheit als Seinserkenntnis sind damit nicht müßige Fragen geworden.“¹⁾

b) Pneumatologie

Ebner unterscheidet Pneumatologie von der von ihm verworfenen Wissenschaft dadurch, dass sie ihren Gehalt nicht vergegenständlicht. Sie geht aus von der lebendigen Beziehung, führt an das Eigentliche nur heran und weist auf das Wirkliche hin; sie zeigt die Bedingungen der unmittelbaren Erkenntnis und macht die Notwendigkeit des persönlichen Mitvollzuges anschaulich.

Pneumatologie ist also nur möglich, wenn ihr Erkenntnissubjekt - Ferdinand Ebner selbst - in der Beziehung steht, wenn weiter ihr Inhalt als Anruf und Aufforderung zur Begegnung an ein „mögliches“ Du gerichtet ist, und wenn schliesslich ein nachvollziehendes Du diesen Aufruf versteht und in die Beziehung eintritt. Da sowohl für das Ich als für das Du die Begegnung letztlich in Gott gründet, bedeutet das: Pneumatologie ist nur vom Glauben her möglich und nur vom Glauben her zu verstehen.

Jedoch spricht Ebner hier mit folgender Argumentation auch eine gewisse „objektive“ Erkenntnis zu²⁾.

1) Th. Steinbüchel, Der Umbruch des Denkens, S. 111/112
Sperrung durch Steinbüchel.

2) Vgl. dazu Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten, 2. und 3. Fragment, S. 29, S. 54.

Die Begegnung von Ich und Du ist mit der Sprache eng verbunden. Einerseits setzt Sprache die Begegnung voraus; denn sie begibt sich nur zwischen Ich und Du. Sie ist als Mittel der Verständigung nur möglich durch eine ihr zugrunde liegende und sie erst ermöglichende Einheit von Ich und Du. Andererseits setzt diese Einheit der Begegnung Sprache voraus; denn die Einheit ist nur zu denken als eine im Ich und im Du liegende Möglichkeit des Verstehens. Dieses Verstehen gliedert sich auf in die Ansprechbarkeit, in der das Du gegeben ist, und in die Möglichkeit, sich auszusprechen, in der das Ich objektiv wird. Nur indem das Ich seine Existenz in der Aussage „Ich bin“ behaupten kann, wird das Selbstbewusstsein objektiv.

Das ist jedoch nicht so zu verstehen, als käme das Wort zu dem Inhalt der Aussage von aussen hinzu, sondern es ist mit ihm identisch, geht unmittelbar aus ihm hervor, wie andererseits der Inhalt durch das Wort erst objektiv konstituiert wird. Das heisst, es existiert nichts, es sei denn als Gesprochenes. Ebner gebraucht den Begriff Sprache hier für zwei verschiedene Inhalte. Einmal ist mit Sprache der Gegenstand der Philologie gemeint. Als Verständigungsmittel ist Sprache nur möglich, wenn ihr die unmittelbare Begegnung zugrunde liegt.

Wenn Ebner jedoch davon spricht, dass die personale Begegnung Sprache voraussetzt, so ist damit nicht etwa das Verständigungsmittel gemeint, was ja einen Zirkel ergäbe, sondern die Schöpfungssprache, der Anruf Gottes, das Wort (im Sinne des Johannesprologs).

Die Existenz des Menschen ist identisch mit der Tatsache, dass er „das Wort hat“. Da nun das Ich nie allein existiert, sondern nur im Verhältnis zum Du - sonst wäre Sprache gar nicht möglich - so bedeutet die Tatsache, dass der Mensch „das Wort hat“, zugleich die objektive Setzung des Verhältnisses.

„Das Wort ist dasjenige, wodurch nicht nur die Existenz, sondern vor allem das Verhältnis beider objektiv konstituiert - ‚gesetzt‘ - wird.“¹⁾

„Hinter jedem ‚Satz‘ - und jedem Wort, das ein Satz ist - steht als sein innerer und innerster Sinn die ‚Setzung‘ des Verhältnisses zwischen dem Ich und dem Du.“²⁾

Hier ist zwischen Wort und Sprache unterschieden: Das Wort macht die Sprache erst möglich.

Da das Wort das Du immer voraussetzt, so verweist es am Ende einer unendlichen Kette auf Gott. „Gott aber schuf den Menschen, indem er zu ihm sprach. (-) Er sprach ihn schaffend zu ihm: Ich bin und durch mich bist Du. Indem Gott

1) F. Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten, S. 30

2) F. Ebner, ebd., S. 30

so zu ihm sprach und durch das Wort in der Göttlichkeit seines Ursprungs das Ich, es in seiner Beziehung zum Du schaffend, in ihn hineinlegte, wurde der Mensch seiner Existenz und ihres Verhältnisses zu Gott sich bewusst.“¹⁾

„Und so ist die Sprache (...) göttlichen Ursprungs, etwas ‚schlechthin Transzendentes‘, ‚Übernatürliches‘, eine Tatsache des geistigen, aber keine des natürlichen Lebens.“²⁾

Das bedeutet mit anderen Worten, Ebners Argumentation jetzt von oben her betrachtet:

Gott schuf den Menschen, indem er zu ihm sprach, indem er ihm das Wort gab. Das heisst einerseits: Der Mensch erfährt sich als angesprochene Person, er ist ansprechbar, er hat ‚Sinn für das Wort‘, er hat ‚Vernunft‘. „Vernunft ist ursprünglich und wesentlich der durch das Wort in der Göttlichkeit seiner Herkunft in den Menschen gelegte ‚Sinn‘ für das Wort; die Möglichkeit, vom Wort und vom Sinn des Wortes angesprochen zu werden (...).“³⁾

Es bedeutet andererseits, dass der Mensch die - wiederum in ihn hineingelegte - Möglichkeit hat, sich auszusprechen und darin seiner selbst bewusst zu werden.

Die Tatsache, dass der Mensch das Wort hat, beinhaltet beide Aspekte und weist unmittelbar darauf hin, dass der Mensch auf das Verhältnis zum Du angelegt ist, das ihn anspricht und das er ansprechen kann. Der objektive Ausdruck dieses Angelegtseins ist die Sprache; denn Sprache ist nur unter diesen Bedingungen möglich. „Weil das Angelegtsein des Geistigen im Menschen auf ein Verhältnis zu etwas Geistigem ausser ihm in der Sprache seinen objektiven Ausdruck findet, darum auch kann aus ihr allein eine objektive Erkenntnis der geistigen Realitäten geschöpft werden. Andererseits freilich wieder muss man, um ihr Wesen zu verstehen, wissen, worin diese Realitäten zu suchen sind. Wie aber will der Mensch erfassen, was Geist ist, wenn das ‚Wort‘ nicht in ihm lebendig wird.“⁴⁾

„Weil im Geheimnis des ‚Wortes‘ das des geistigen Lebens sich birgt und offenbart, darum ist die Pneumatologie (...) Worterkenntnis, Wissen vom Wort und um das Wort und eine, freilich nicht metaphysisch mit dem *lógos* spekulierende Interpretation des Introitus zum Johannesevangelium.“⁵⁾

1) F. Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten, S. 39

2) F. Ebner, ebd., S. 32

3) F. Ebner, ebd., S. 104

4) F. Ebner, ebd., S. 32

5) F. Ebner, ebd., S. 72

Sperrung durch Ebner.

Mit diesen beiden Sätzen wird sowohl die Möglichkeit einer ‚objektiven‘ Erkenntnis, als auch die Notwendigkeit des persönlichen Mitvollzuges und seiner einzigen Möglichkeit im Glauben dargestellt; und von hier aus ergibt sich das Verständnis dessen, was Ebner über seine Pneumatologie selbst sagt:

„Ich mag von einer ‚Philosophie des Wortes‘ nichts hören. Und wenn man mich ihren ‚Philosophen‘ nennen wollte - angesichts des Umstandes, dass ich ein Buch über das Wort und die geistigen Realitäten geschrieben habe, so wäre das falsch.

Will man aber eine Formel haben für ein Denken, das sich bemüht, die geistige Bedeutung des Wortes zu erfassen und in dieser Bemühung auf den Umstand stieß, dass ihr vom Geist des Christentums her die endgültig entscheidende Hilfe komme -, so heiße man es Pneumatologie des Wortes. Das ist der richtige Ausdruck.

Um so richtiger und bedeutsamer, als in dieser Pneumatologie es deutlich wird, dass es eine andere als eine Pneumatologie des Wortes überhaupt nicht geben kann. Philosophie ist sie nicht (im Gegenteil: deren tiefer begründete Aufhebung) und noch weniger will sie Wissenschaft sein (obgleich sie tatsächlich objektive Erkenntnis ist, die im Wort eben ihren objektiven Halt, die Möglichkeit ihrer Objektivität hat),“¹⁾.

c) Gott, Mensch und Welt in der personalen Begegnung

Das Besondere des Menschseins, wie Ebner es sieht, ist seine ‚Transzendenz des Daseins‘, um in der Terminologie moderner Existenzphilosophie zu bleiben. Der Mensch ist das ‚Sein zu ... hin‘, er ist dasjenige Wesen, das durch sein Dasein über sich hinaus weist und in ihm über sich hinauslebt. Seine Eigenart ist jedoch nicht blosses ‚Über-sich-hinaus-Sein‘ oder nur ‚Sein-zu-den-eigenen-Möglichkeiten‘, sondern Transzendenz des Ich zum Du. Das Ich ist erst, indem es die Grenzen seines Seins bewusst überschreitet. Es wird immer erst zu sich selbst. Es kann nur aus dem erklärt werden, was es nicht ist. Seine Wirklichkeit konstituiert sich erst in der personalen Begegnung.

Erst diesem in der Begegnung stehenden und in ihr allein wirklichen Ich, sofern es Erkenntnissubjekt ist, kommt wirkliche Erkenntnis zu. Dieser Hinweis auf die notwendig doppelte Bezogenheit jeder anthropologischen Erkenntnis auf die Beziehung zwischen Ich und Du ist eine Entdeckung Ebners:

Einerseits ist der andere Mensch für das Erkenntnissubjekt nur wirklich als Du in der Beziehung. Andererseits ist das Erkenntnissubjekt selbst nur als wirkliches Ich zur Erkenntnis fähig, d. h. ebenfalls in der Beziehung.

1) F. Ebner, Wort und Liebe, S. 169

aa) Gott

Angewandt auf das Mensch-Gott-Verhältnis bedeutet das, dass die Realität Gottes nur in der Beziehung zu ihm als Du wirklich erfassbar ist. „Gott hat entweder eine persönliche Existenz oder er existiert überhaupt nicht. Seine Persönlichkeit aber kann der Mensch nicht spekulativ erfassen, sondern nur dadurch, dass er sich - (...) - persönlich zu ihm verhält, d. h. ihn zum Du seines Ichs macht (...).“¹⁾ Für Ebner wird die Wirklichkeit Gottes durch das notwendig vergegenständlichende Denken der Theologie als Wissenschaft verfehlt und entwertet. Ebenso ist das mystische Gotterleben für Ebner nur ein scheinbares. Denn „wo (...) das Ich zum Verschwinden gebracht ist in der Selbsttäuschung des ekstatischen Gotteserlebens, da existiert auch kein Du mehr.“²⁾ Beide Haltungen zu Gott, die wissenschaftliche und die mystische, sind solche des einsamen Ich, das vergeblich versucht, mit Mitteln des eigenen Bestandes aus dieser Einsamkeit herauszukommen. Jedoch „wenn der Mensch Gott ‚erlebt‘, dann erlebt er ihn im Menschen; aber nicht in sich selbst, wie die Mystiker meinen, sondern im anderen, in dem er das wahre Du seines Ichs erlebt.“³⁾

Man würde Ebner aber missverstehen, wenn man diesen Satz so interpretierte, als wolle er das Mensch-Mensch-Verhältnis zur Bedingung des Mensch-Gott-Verhältnisses erklären. Eine solche Interpretation stünde im Gegensatz zu allen Aussagen Ebners zum gleichen Sinnzusammenhang. Unserer Ansicht nach meint er folgendes:

Gesetzt den Fall, es wäre möglich, dass ein Mensch zu anderen Menschen ausschliesslich im Objektverhältnis lebte, so könnte er niemals ein lebendiges Verhältnis zu Gott haben. Das Gottesverhältnis eines Menschen drückt sich aus in seinen Beziehungen zum Mitmenschen. Es ist unmöglich, ausschliesslich im Verhältnis zu Gott zu leben und zugleich alle Menschen unwürdig zu behandeln. In diesem Sinne ist das Gottesverhältnis an das Verhältnis zum Mitmenschen gebunden. Jedoch leugnet Ebner damit keinesfalls die unmittelbare Beziehung zu Gott.

Dass aber das Ich überhaupt von einem Du weiss, dass es tatsächlich aus sich heraustreten kann, dass es Gott denken kann, ist nur deshalb möglich, weil Gott das Du schlechthin aller Menschen ist, das jedes Ich begründet. Die notwendige Bedingung der Möglichkeit, dass es ein Wissen vom Du gibt, dass das Du überhaupt gedacht werden kann, liegt in dem ursprünglichen Getragensein durch den Anruf Gottes, darin, dass das Ich als auf das Du in Gott angelegt geschaffen ist.

1) F. Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten, S. 217

2) F. Ebner, ebd., S. 241

3) F. Ebner, ebd., S. 242

In diesem Sinne ist die ganze Schöpfung für Ebner Sprache Gottes.

Aus diesen Grundtatsachen kommt Ebner zu einigen wesentlichen Schlüssen, die hier jedoch nur kurz angedeutet werden können.

Auf Grund des Vorangehenden ist ein Atheismus prinzipiell unmöglich. Man kann Gott zwar leugnen, aber mit der eigenen Existenz beweist man ihn fortwährend; denn würde Gott die Existenz nicht durch seinen Anruf im Sein erhalten, so wäre sie gar nicht. Ebenso wenig wie die Behauptung „Ich bin nicht“ einen Sinn und eine Wahrheit hat, ist die Behauptung „Gott ist nicht“ überhaupt zu denken, ohne in Widerspruch zu geraten; denn sofern ein Ich ist, setzt es Gott voraus ¹⁾.

Die Einsamkeit des Menschen ist dadurch, dass er von Gott geschaffen ist, nur eine relative, keine absolute. Das Ich bewirkt sie durch seinen persönlichen Entschluss, und nur seine Freiheit kann sie überwinden. Die Tatsache, dass der Mensch sich seiner Einsamkeit überhaupt bewusst werden kann, weist bereits darauf hin, dass sie nicht absolut ist. Selbst der Einsiedler, dem keine Beziehung zu Menschen mehr möglich ist, bleibt in dem Verhältnis zu Gott. Da jedoch nur die lebendige Beziehung die Existenz konstituiert, ist jede Einsamkeit zwar nur eine relative, aber eine „Einsamkeit des Sterbens.“ ²⁾.

Über Gott in der dritten Person reden, „hiesse ja wirklich nichts anderes, als diese Persönlichkeit ‚entpersönlichen‘ und mein persönliches Verhältnis zu ihr um eines sachlichen willen aufgeben. (-) Wenn man mit einem über Gott in der dritten Person spricht, so setzt man, hat man Gott in seiner geistigen Realität im Auge, bei jenem das Einverständnis über die reale und d. i. so viel als persönliche Existenz Gottes, das aber wieder heisst nichts anderes als ein reales Gottesverhältnis zu ihm voraus. Woraus folgt, dass man sich mit einem ‚Atheisten‘ - (...) niemals über Gott verständigen kann (...). (-) Der Geist in der ‚dritten Person‘ aber, (...) dürfen wir ihn nicht als den Geist des inneren Einverständnisses, in Liebe und Ehrfurcht, der Menschen untereinander über Gott verstehen (...)? Und in diesem Geist der Wahrheit, der Wahrheit unseres Lebens und des inneren, die Menschen einigenden Einverständnis über Gott, (...) habe, so könnte man wahrlich dann sagen, Gott seine ‚objektive‘ Existenz (...).“ ³⁾.

1) Vgl. dazu Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten, S. 43-46

2) F. Ebner, ebd., S. 26, vgl. auch S. 33 ff., S. 128 ff., S. 135 ff.

3) F. Ebner, ebd., S. 218 f.

bb) Der Mensch

Jedes Ich wird in seiner Existenz von Gott getragen, sonst wäre es nicht. Wenn es sich als in dieser Beziehung stehend bewusst wird, existiert es wirklich. Und in der einen Beziehung, in der jedes Ich zu dem Du Gottes steht, ist die Gemeinsamkeit gegeben, die die Abgründe der Individualität überbrückt, die es ermöglicht, dass Ich und Du sich begegnen und sich verstehen.

Ebner beschreibt diesen Zusammenhang in folgender Gedankenführung:

„Das Ich ist etwas ‚Werdendes‘; etwas, das im Verhältnis zum Du wird oder auch entwirrt, je nachdem es sich eben in diesem zum Du hin - oder von ihm wegbewegt. Das Du ist etwas ‚Seiendes‘, etwas, das im Verhältnis des Ichs zu ihm nicht erst wird wie jenes, sondern schon als dessen und seines Werdens Voraussetzung ist.“¹⁾

Das bedeutet vom Standpunkt des Ich aus, - von dem aus die ganze Betrachtung geführt wird und nur geführt werden kann -, dass das Ich ein Menschliches ist, das Du jedoch ein Göttliches. Andererseits gilt dasselbe für das Du, wenn man die Betrachtung auf seinen Standpunkt hin verschiebt. Jedoch ist das Ich als Ich immer ein Menschliches. Etwas Göttliches ist es nur vom Standpunkt des Ich im Anderen. „Und das ist das entscheidende Moment. Auf diesen Standpunkt kann es sich niemals weder praktisch noch in abstrakter Reflexion stellen. (-) Denn indem es sich, die geistige Bedürftigkeit seiner Existenz aus den Augen lassend, in dieser Reflexion auf sich selbst bezieht,“ - um sich als Du des Anderen zu betrachten - „verschliesst es sich vor dem Du.“²⁾

In seiner Ichbezogenheit hört es auf, Du für das Ich im Anderen zu sein, und, indem es sich vor dem Anderen verschliesst, entwirkt es ihn und sich selbst zugleich. „Dadurch, dass das Ich - nicht aus sich selbst heraus und durch sich selbst und sich selbst dazu machend - ein Du ist, ist es etwas Göttliches. Das bedeutet aber im letzten Grunde, dass es das Wort und die Liebe Gottes ist, die in der Erschaffung des Menschen (...) sich offenbarte - nicht aber das Ich im anderen schlechthin in seiner Menschlichkeit - , was das Ich zum Du macht.“³⁾

„Die Duhaftigkeit des im Bewusstsein des Menschen von sich und seiner Existenz lebendig gewordenen Wissens in Gott verbindet den Menschen nicht nur mit Gott, sondern auch mit dem Menschen.“⁴⁾

1) F. Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten, S. 230

Sperrung durch Ebner

2) F. Ebner, ebd., S. 238 239

3) F. Ebner, ebd., S. 238

4) F. Ebner, Wort und Liebe, S. 163

Eine personale Begegnung der Menschen untereinander ist nach Ebner nur möglich, wenn beide, das Ich und das Du in der Begegnung, ein personales Verhältnis zu Gott haben. Nur in diesem Verhältnis sind sie wirkliche Existenzen, und nur als solche können sie sich begegnen. Nach Ebner versteht sich der Mensch nur aus seinem Gottesverhältnis heraus. In gleicher Weise kann er auch den anderen Menschen nur aus diesem Verhältnis heraus verstehen. Um ihn für einen wirklichen Menschen halten zu können, muss er auch in ihm ein Gottesverhältnis voraussetzen. Und erst dann, wenn auch der Andere diese Voraussetzung macht, wird die Begegnung gegenseitig und vollendet. Jede personale Begegnung von Mensch und Mensch ist immer zugleich eine Begegnung mit Gott.

Das bedeutet innerhalb der Anthropologie, dass jedes vergegenständlichende Denken über den Menschen sein Gottesverhältnis unterschlägt oder missachtet, weil es ihn zum Objekt macht, indem es über ihn reflektiert. Da ich aber keinem Menschen das Gottesverhältnis prinzipiell absprechen kann, weil die Freiheit des Anderen ein gewaltsames Eindringen in seine personale Sphäre unmöglich macht, muss ich es in jedem Menschen voraussetzen. Die Reflexion ist also ein dem Wesen des Menschen unangemessenes Erkenntnismittel. Ausserdem sieht die Reflexion den Menschen nur in seinem Objektsein, nicht in seinem wirklichen Sein. Das Eigentliche des Menschseins trifft sie nicht. Will ich aber das Eigentliche erfassen, so muss ich das Du in ähnlicher Weise zu erkennen suchen, wie ich mir meines eigenen Seins gewiss bin, ohne mich selbst objiziert zu haben, was ohnehin jede Erkenntnis unmöglich machen würde.

Die Möglichkeit dieser geforderten Erkenntnis sieht Ebner allein in der unmittelbaren Beziehung zwischen Ich und Du gegeben. Das heisst, die Wirklichkeitsgemässheit einer Erkenntnis des Du beruht auf meiner Beziehung zu ihm. „Denn das Du existiert, hinsichtlich der Personalität seines Seins, im selben Sinne wie das Ich, und was von dessen Existenz gilt, gilt auch von seiner.“¹⁾

Damit weist Ebner auf die doppelte Bezogenheit der Erkenntnis hin. Da das Ich seinerseits nur wirklich ist in der Beziehung zum Du, muss es sich, schon um der eigenen Wirklichkeit willen, dem anderen Menschen nur in der beziehungshaften Weise nähern. Dem duverschlossenen, einsamen Ich ist der unmittelbar Zutritt zum Du verwehrt. Es hat nicht nur keine wirkliche, es hat gar keine Erkenntnis vom Du, weil es immer nur an seine eigenen Grenzen, an seine „chinesische Mauer“²⁾ stösst und also letztlich sich immer nur selbst erlebt.

1) F. Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten, S. 215

2) F. Ebner, ebd., S. 34 und S. 36 ff.

cc) Die Welt

Ebners Realismus umfängt mit der Wirklichkeit des Personalen auch die der Welt. Ebenso wie die Begegnung der Menschen untereinander ist auch das Weltverhältnis des Menschen nur möglich auf Grund seines Verhältnisses zu Gott. Die These der mechanistisch-positivistischen Naturwissenschaften vom Chaos der Welt führt Ebner zurück auf die für sie notwendige Unerreichbarkeit der personalen Begegnung zwischen Mensch und Gott. Denn „Kosmos' ist die Welt nur als Schöpfung Gottes. Für die Wissenschaft, die Gott nicht kennt und nicht kennen kann - weil ihr alles Sein im Sinne des ‚Ist-Satzes‘ gegeben ist, während Gottes Realität vom Menschen nicht anders als im ‚Bist-Satze‘, das heisst in der Innigkeit des Gebetes, ergriffen wird (...) - für die Wissenschaft ist die Welt im letzten Grunde immer ‚Chaos‘.“¹⁾ „Es ist also wahrlich nur der religiöse, der zur Realität des geistigen Lebens durch die Gnade des Wortes erweckte Mensch, der diese Welt in ihrer vollen und ganzen Wirklichkeit erlebt, und nur er, der die wahre Bedeutung dieser Wirklichkeit erfasst.“²⁾

Ebner geht von der Voraussetzung aus, dass die Aussenwelt als Schöpfung Gottes vorhanden ist. Da er sie als Schöpfung ansieht, kann sie für ihn auch nur als solche in ihrer Wirklichkeit erkannt werden. Solange die Welt nicht in dieser ihrer eigentlichen Beschaffenheit gesehen wird, muss sie fremd und unverständlich bleiben, kann sie nach Ebner nicht einmal in ihrer Wirklichkeit gewiss sein.

Diese Bedingtheit der Wirklichkeit der Welt durch das Gottesverhältnis des Menschen drückt Ebner mit folgenden Worten aus:

„Darin, dass das Ich auf ein Verhältnis zum Du angelegt ist - und nicht im konkret erlebten ‚Widerstand der Materie‘ und auch nicht in einem mühsam zu führenden und, wenn gelingenden, doch nur von wenigen erfassten logischen Beweis -, haben wir die Gewähr dafür, dass diese von uns erlebte Welt wirklich, nicht bloss geträumt und eine ‚Projektion des Ichs‘ ist.“³⁾

Wissenschaft hängt also ab von der Art des Selbstverständnisses des Menschen. Ebner drückt das so aus:

„Erst wenn das Ich sein Du gefunden hat - und das Ich sucht sein Du, denn es existiert nur wirklich in der Relation zu ihm - dann erst kommt in das Verhältnis des Menschen zur Welt die richtige Sachlichkeit.“⁴⁾

1) F. Ebner, Wort und Liebe, S. 193 194

2) F. Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten, S. 201

3) F. Ebner, edb., S. 199

4) F. Ebner, Wort und Liebe, S. 116

Aber auch hierfür ist die doppelte Verbundenheit mit der Begegnung notwendig, was in den Worten Ebners deutlich wird:

„Ob das Ich in seiner Einsamkeit sich selbst im Auge behält und die Welt bewusst entwirklicht, oder umgekehrt nur die Welt, praktisch oder theoretisch, ins Auge fasst und unbewusst sich selbst dabei entwirklicht, beides läuft auf ein und dasselbe hinaus: auf den geistigen Tod des Menschen.“¹⁾

d) Existenzerschliessung und -erfüllung in Wort und Liebe

Wenn bisher die Existenz des Menschen als Transzendenz des Daseins definiert wurde, so geht daraus nicht hervor, dass im Wissen um diese Transzendenz die Verwirklichung der Existenz bereits vollendet sei. Es ist zwar notwendig, dass der Mensch sich in der Eigenart seines Seins erkennt - was, wie dargelegt wurde, nur in der personalen Begegnung möglich ist -; aber nicht dadurch, dass die Existenz einmal durch eine Begegnung geweckt wurde, ist sie schon wirklich. Sie ist es auch nicht, wenn sie nur momentane Beziehungen eingeht, die sie bald wieder löst. Existenz heisst, in jedem Moment in der Beziehung stehen und zur Beziehung bereit sein; heisst, in jedem Augenblick die Begegnung vollziehen und durchhalten; bedeutet nicht die Begegnung mit einem Menschen, sondern Bereitschaft zu allen Beziehungsmöglichkeiten, die sich anbieten. Diese Bereitschaft ist eine Grundhaltung der Existenz.

Wenn Ebner von der Liebe als dem „subjektiven Vehikel“ der Beziehung spricht, so meint er damit diese latente Bereitschaft und kontinuierliche Haltung, die erst eine Existenzerschließung im vollen Sinne ermöglicht. Das „objektive Vehikel“²⁾ (Anm. 14) ist für Ebner das Wort. Es ist dasjenige, was die Existenz setzt und sie in ihrem Wissen um sich selbst erhält. Das Wort ist die Möglichkeit der Existenzerschließung, die Liebe die der Existenzerschließung.

Was Ebner meint, wenn er behauptet, die Existenz werde im Wort objektiv gesetzt, geht bereits aus den Ausführungen über seine Pneumatologie hervor:

Ich bin erst dadurch, dass ich das Wort habe, d. h. die Möglichkeit habe, in der Aussage „Ich bin“ meine Existenz zu behaupten, die dann allerdings noch in der Begegnung ihre Erfüllung erfahren muss. Jedoch wäre die Begegnung nicht ohne das Wort, denn auch das Du ist ja nur in seiner Ansprechbarkeit gegeben und dadurch, dass es „Vernunft“ hat, d. h., dass es den Sinn des Wortes „verstehen“ kann. Im Wort wird das Ich gesetzt und im Wort erkennt es seine Situation: seine Einsamkeit und sein Angelegtsein auf das Du³⁾

1) F. Ebner, „Das Wort und die geistigen Realitäten“, S. 200 f.

2) Vgl. dazu Ebner, ebd., S. 70, S. 151

3) Vgl. dazu S. 41 ff.

„ (...) im letzten Grunde jedoch seines Ihm-Gegeben-seins dient es der Liebe (...).“¹⁾

Das bedeutet, dass der Mensch in der pneumatologischen Betrachtung des Wortes erkennt, dass seine Existenz zu ihrer Verwirklichung in der Begegnung mit dem Du notwendig der Liebe bedarf. „Das rechte Wort ist immer eines, das die Liebe spricht (...).“²⁾

Liebe ist für den Menschen deshalb unentbehrlich, weil erst in ihr „seine innere Wirklichkeit des ‚Ich will‘ Richtung und Sinn empfängt (...).“³⁾ Das heisst, ein Willensentschluss ist rein formal nicht zu denken. Seine materiale Erfüllung erhält der formale Wille erst in der Liebe.

Dazu kommt, dass „das Heraustreten des Ichs aus seiner Icheinsamkeit, sein dem Du Sichauftun und Offensein (...) den Sinn des Opfers“ hat⁴⁾. Die Icheinsamkeit entstand durch das aktive Sich-Verschliessen vor dem Du, ist also nicht ursprünglich gegeben, sondern selbst verschuldet. Das Aufgeben der Einsamkeit bedeutet deshalb ein Opfer, weil das Sich-Öffnen für das Du die Aufgabe aller egoistischen Wünsche und Strebungen erfordert.

„Alles, was (der Mensch) in seiner Icheinsamkeit und Verschlossenheit ergriffen hat als das Seine“⁵⁾ muss der Mensch opfern, um für die Begegnung bereit sein zu können. Selbst wenn dieses Opfer nutzlos ist, weil der Andere es nicht bemerkt oder ablehnt, behält es seinen Sinn. „Gott springt da sozusagen für den anderen, der die Liebe nicht erwidert, ein.“⁶⁾ Da jede Begegnung mit dem Anderen letzten Endes auf Gott bezogen ist, so bleibt diese Beziehung zu Gott auch in einer unbeantworteten Bereitschaft zur Begegnung mit dem Anderen erhalten.

Darin besteht die höchste Forderung und zugleich Erfüllung der menschlichen Existenz: „dass der Mensch sein Verhältnis zum anderen Menschen auf sein Gottesverhältnis gründe und dieses in jenem zum Ausdruck bringe. Erst in der Erfüllung des göttlichen Gebotes der Liebe findet er das wahre Du seines wahren Ichs. Er findet es in Gott und im anderen Menschen und erfindet Gott im anderen Menschen. Er liebt den Menschen, weil er Gott liebt.“⁷⁾

In diesem Satz ist der Zusammenhang des gesamten Denkens Ebners, das durch unsere Darstellung aufgeteilt wurde, in seiner Einheit ausgesprochen.

1) F. Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten, S. 151

2) F. Ebner, ebd., S. 151

3) F. Ebner, ebd., S. 151

4) F. Ebner, ebd., S. 231

5) F. Ebner, ebd., S. 231

6) F. Ebner, ebd., S. 232

7) F. Ebner, ebd., S. 232 f.

3. Vergleich und Kritik

a) Vergleich

Wie schon angedeutet, stehen Ebner und Buber am Beginn einer Entwicklung, die sich ihrem Glaubensbekenntnis entsprechend auseinanderfaltete. Wenige Jahre nach dem Erscheinen ihrer ersten Werke erschloss Emil Brunner mit seinem Buch „Die Mystik und das Wort“ (1924) die Gedanken des Personalismus auch für den Protestantismus.

Innerhalb dieser Gruppen des Personalismus haben sich verschiedene Ansätze und entsprechend modifizierte Konsequenzen herausgebildet. In einem Vergleich lassen sich die Unterschiede gewinnen, die am Ende der Untersuchung den Personalismus in seiner vollen Entfaltung kennzeichnen ¹⁾.

Zuerst werden die genannten Vertreter des Personalismus nach ihrer Rechtfertigung der Aussage untersucht, dann die variierenden Auffassungen von dem Eigentümlichen des Menschseins verglichen. Die Verschiedene Sicht der Beziehungsmöglichkeiten des Menschen bildet den dritten Punkt des Vergleichs, dem sich eine Untersuchung des Begriffs von der Defizienz der Begegnung anschließt.

Der erste Unterschied ergibt sich, wenn man Ebner, Brunner und Buber daraufhin untersucht, woher sie die Möglichkeit ihrer Aussage haben.

Ebner antwortet hier: Nur in der Sprache, „in der geistigen Tatsache des ‚Wort-Habens‘“ liegt die Möglichkeit, über die ungegenständlichen „geistigen Realitäten“, Ich und Du, Gott, „geistiges Leben“, personale Begegnung etwas auszusagen. Jedoch fügt er hinzu, dass nur derjenige die Sprache wirklich versteht, der sich selbst in seinem Wesen verstanden hat. Für Ebner existiert der Mensch nur dadurch, dass Gott ihn schuf, als er sprach: „Ich bin und durch mich bist Du“. Durch sein ganzes Leben gibt der Mensch Antwort auf Gottes Schaffenswort. Jedoch erst in dem Masse, in dem der Mensch um diesen Anruf weiss und ihn in Liebe erfüllt, verwirklicht er das Wort Gottes, verwirklicht er sich als das, was Gott in ihm angelegt hat, wird er zur Antwort.

Indem der Mensch sich in seinem Wesen als Angesprochener erkennt, versteht er das Wesen der Sprache und kann legitime Aussagen machen über das Wesen der Person.

1) Wir beziehen uns dabei im besonderen auf:

E. Brunner, „Der Mensch im Widerspruch,“ und: „Gott und sein Rebell“.

M. Buber, „Die Schriften über das dialogische Prinzip, Urdistanz und Beziehung“

F. Ebner, „Das Wort und die geistigen Realitäten,“ und „Wort und Liebe“

Das bedeutet jedoch: Keiner, der nicht bereits glaubt, kann die Sprache oder auch die Pneumatologie verstehen; er muss also an Ebners Aussagen zweifeln. Alle seine Erkenntnisse sind unmittelbare, die ihren letzten Grund in seinem personalen, unmittelbaren Verhältnis zu Gott haben. Nur in diesem Gottesverhältnis erkennt der Mensch sein eigenes Wesen. Und nur der Mensch, der ebenfalls ein unmittelbares Verhältnis zu Gott hat, aus ihm heraus sein Wesen versteht, ist der personalen Begegnung mit dem Anderen fähig, versteht die unmittelbare Erkenntnis im Mitvollzug.

E. Brunner nennt seine Behandlung desselben Problems ausdrücklich eine „theologische Anthropologie.“¹⁾

Alle seine Aussagen sind theologischer Art, sind also weder unmittelbar noch bewiesen. Auch er stützt sich wie Ebner auf den Glauben; aber der Glaube ist nicht unmittelbares Verhältnis, sondern Hingabe an das Wort Gottes als der einzigen Weise, in der sich Gott uns geoffenbart hat, d. h. aber Unterwerfung unter die Bibel. „Glaube ist keine neutrale, objektive, denkerische oder auch ekstatische oder intuitive Sicht, sondern Glaube ist der Gehorsamsakt der Entscheidung angesichts der geschichtlichen Offenbarung.“²⁾ Seine Erkenntnisse stammen also nicht aus dem unmittelbaren Verhältnis zu Gott, sondern aus der Schrift. Von dieser Haltung des: „sola scriptura“ unterscheidet sich Ebner dadurch, dass er auch die Schrift pneumatologisch deutet.

Buber zeigt eine eigentümliche Vermischung: Er beruft sich sowohl auf die Unmittelbarkeit der personalen Begegnung als auch auf das Alte Testament bzw. auf eine jüdische Deutung im Chassidismus (Anm. 15). Alle seine Gedanken über den Menschen haben im Chassidismus ihre letzte Mitte. Jedoch übersieht Buber nicht, dass die Begründer dieser Lehre aus der unmittelbaren Beziehung zur Offenbarung der Väter lebten.

Ein zweiter wesentlicher Unterschied ergibt sich, wenn man das Eigentümliche des Menschseins betrachtet, wie es Buber, Brunner und Ebner sehen.

Bei Buber erhält das Eigentliche des Menschseins im Chassidismus seine besondere Form: Gott schuf den Menschen und die Natur, indem er sich in seiner Unendlichkeit die Endlichkeit entgegensetzte. Die Freiheit des Menschen und zugleich seine Aufgabe besteht darin, dass er durch sein persönliches Leben die ursprüngliche Einheit in Gott wiederherstellt. Diese Einheit erreicht der Mensch nur durch ein Leben in der unmittelbaren Beziehung. Damit erweist sich diese Eschatologie als Umdeutung des Messiasgedanken: Gott braucht den (und d. h. alle) Menschen zur Erlösung der Welt.

1) Vgl. dazu: E. Brunner, „Gott und sein Rebell“, Untertitel: „Eine theologische Anthropologie“

2) E. Brunner, „Gott und sein Rebell“, S. 14.

Während Brunner rein theologisch argumentiert und Ebner pneumatologisch denkt, will Buber trotz der Mystik des Chassidismus eine Anthropologie aufbauen, indem er die Möglichkeit und Notwendigkeit des Menschseins als eines dialogischen logisch-systematisch nachzuweisen versucht ¹⁾. Dieser Versuch stellt Buber mitten zwischen den radikalen und gemäßigten Personalismus.

Das Besondere des Menschseins bei Brunner ist „der Mensch im Widerspruch“.

Durch die Erbsünde hat der Mensch seine ursprüngliche Seinsstruktur verkehrt und diese Verkehrung zu einer dauernden gemacht: „es ist der Mensch, der in seiner Selbstbestimmung der göttlichen Schöpfungsbestimmung widerspricht. Darum, weil der Mensch Gottes geschaffenes, aber von ihm, dem Geschöpf selbst, zerstörtes Ebenbild ist, darum ist seine Existenz im Unterschied zu jeder anderen: die Existenz im Widerspruch.“ ²⁾ Diesen Widerspruch kann er aus eigenen Kräften nicht wieder aufheben. Der Widerspruch als prinzipielle Struktur des Menschseins entspricht der Icheinsamkeit bei Ebner, die dieser aber ausdrücklich nur eine relative, nicht eine absolute, nennt.

Im Ursprung war das Leben des Menschen Gabe und Geschenk. Durch den Widerspruch, in der er sich durch seine Sünde selbst setzt, wurde ihm die Gabe notwendig unverständlich und war nicht mehr Geschenk, sondern Aufgabe, Forderung und Gesetz.

Für Brunner liegt das Wesen des Menschen in der Verantwortlichkeit. „Wer das Wesen der Verantwortlichkeit verstanden hat, der hat das Wesen des Menschen verstanden. (-) Doch ist die Verantwortlichkeit zugleich das, was kein Mensch richtig weiss, es sei denn, dass er den christlichen Glauben bekomme.“ ³⁾ Der Widerspruch hat die Verantwortlichkeit zwar zerstört, jedoch „die formale Schöpfungsstruktur des Menschseins ist geblieben ebenso wie die formale Verantwortlichkeit.“ ⁴⁾ Der Mensch muss also, wenn er wirklich sein will, seinen Widerspruch erkennen und anerkennen; er muss ihn ernst nehmen und in Verantwortlichkeit durchhalten. Er darf nicht versuchen, ihn aufzuheben oder zu negieren.

Sowohl Buber wie Brunner gehen ausführlich auf die Sprache ein, jedoch sind ihre Gedanken nicht so ausdrücklich auf die sprachphilosophische Untersuchung gegründet wie bei Ebner. Letzterer nennt sein Hauptwerk im Untertitel: „Pneumatologische Fragmente“ und spricht von einer „Pneumatologie des Wortes“. Für ihn ist der Mensch dadurch gekennzeichnet, dass er nur existiert

1) Vgl. dazu Buber, Das Problem des Menschen, und: Urdistanz und Beziehung.

2) E. Brunner, Gott und sein Rebell, S. 35

3) E. Brunner, ebd., S. 14

4) E. Brunner, ebd., S. 31

im Anruf Gottes. Das Du des Menschen scheint diesem Verhältnis gegenüber etwas zu verblassen. Ebner gibt auch seine Nähe zu Kierkegaard ausdrücklich zu. In seinen Tagebüchern finden sich Stellen, die darauf hinweisen, dass er unter der Unmöglichkeit der Beziehung zu anderen Menschen geistig fast „zugrunde“ gegangen ist.

Aus diesen beiden Momenten erklärt sich seine Auffassung vom Wesen des Menschen. Für ihn steht der Mensch wesentlich im Dialog mit Gott. Damit meint Ebner den Wortcharakter der Existenz des Menschen, den er auch auf die Schöpfung überhaupt erweitert. Die Welt existiert dadurch, dass Gott sie ausspricht; der Mensch dadurch, dass Gott ihn anruft.

Aus den verschiedenen Ansätzen ergibt sich in einer dritten Unterscheidung die verschiedene Sicht der Beziehungsmöglichkeiten des Menschen.

Brunner kennzeichnet das Verhältnis zu Gott als liebende Hingabe an das Wort Gottes. Von einem unmittelbaren Verhältnis zu Gott spricht er nicht.

Da der Mensch nur wirklich sein kann in der Liebe, und da er „in und zur Gemeinschaft“ geschaffen ist, muss er den Menschen lieben; denn nur in der Gemeinschaft kann sich die Liebe auswirken, in der er lebt ¹⁾.

Auch bei Ebner steht das unmittelbare Verhältnis zu Gott über dem Verhältnis zum Mitmenschen. Jedoch ist es für ihn die Bedingung der Möglichkeit der Begegnung der Menschen untereinander. Jede unmittelbare Beziehung zum Anderen ist nur möglich auf Grund der Gemeinsamkeit beider in Gott. Zugleich beweist sich die Echtheit meines Gottesverhältnisses in meiner Beziehung zum Anderen. Das heisst, personale Begegnung mit dem Menschen ist wohl Kriterium, nicht aber *conditio* des Verhältnisses zu Gott.

Ebner beschreibt auch eine neue Haltung der Welt gegenüber. In der personalen Begegnung gewinnt der Mensch eine „neue Sachlichkeit“, in der er die Welt als Schöpfung Gottes sieht, d. h. aber als Einheit, als „Kosmos“.

Hier geht Buber noch entschieden weiter. Der Schöpfungscharakter der Welt besagt, nach der Lehre des Chassidismus, dass in allen Dingen ein Funke der Göttlichkeit lebt, weil alle Dinge aus Gott sind. (Jedoch wehrt Buber sich ausdrücklich gegen den Verdacht eines Pantheismus.) Daraus folgt, dass ich auch zu allen Dingen, und nicht nur zum Mitmenschen, in Beziehung treten kann. In der Beziehung zur Natur führe ich in meinem konkreten Leben die Dinge zur ursprünglichen Einheit in Gott zurück.

Buber ist im Vergleich zu E. Brunner und Ebner derjenige, der das Verhältnis zum Mitmenschen in der ausführlichsten Weise behandelt hat. In seiner Schrift

1) E. Brunner, Gott und sein Rebell, S. 31

„Ich und Du“ hat er in einer sorgfältigen und detaillierten Untersuchung sogar eine Anzahl von Begegnungsmomenten herausgearbeitet, die die volle Begegnung kennzeichnen. Jedoch rückt bei ihm die notwendige Verbindung der Beziehung zu Gott mit der Beziehung zum Anderen in den Hintergrund.

Ein viertes Moment ist das der Defizienz der Begegnung. Sowohl Ebner wie Buber sehen die doppelte Auswirkung der in die Defizienz verfallenen Begegnung. Beide betonen, dass die zum Objektverhältnis entwertete Beziehung nicht nur das Du missbraucht, sondern auch das Ich entwirklicht. Die Wirklichkeit von Ich und Du ist an das heile Verhältnis gebunden.

Jedoch spricht Buber von einer Tragik des menschlichen Lebens, die darin besteht, dass jede Begegnung notwendig aus einer Du-Beziehung in eine Es-Beziehung ¹⁾ sich verwandeln muss, dass also der Verfall der Begegnung unumgänglich ist, weil der Mensch ohne diese Objektbeziehung nicht leben kann. Damit rückt Buber in die Nähe Brunners. Auch für diesen ist die Verkehrung der heilen Beziehung zu Gott unumgänglich. Brunner unterscheidet sich aber in der Begründung: Die Notwendigkeit des Verfalls liegt im Widerspruch als der Struktur des Menschseins. Durch den Sündenfall hat sich der Mensch zu seinem eigenen Wesen in Widerspruch gebracht. Dieser Widerspruch ist für den Menschen damit unaufhebbar zum Prinzip seines Seins geworden, welches er in den „Tatsünden“ durch sein ganzes Leben hindurch neu vollzieht und bestätigt ²⁾. Zu einer heilen Begegnung ist der Mensch von sich aus unfähig, obwohl es seine Aufgabe ist, fortwährend danach zu streben.

Mit Ebner stimmt Brunner insofern überein, als beide Kunst, Wissenschaft und Philosophie aus dem unheilen Verhältnis des Menschen ableiten, der sich in seiner „Icheinsamkeit“ oder seinem „Widerspruch“ nicht versteht.

Den beiden Haltungen des Menschen, die heile im Verhältnis zum Du, die defiziente in der egozentrischen Beziehung auf das Du als Objekt, entspricht bei Ebner wie bei Buber ein verschiedenes Sein des Menschen. Buber unterscheidet zwischen „Person“ und „Eigenwesen“, ³⁾ Ebner zwischen dem „konkreten“ und dem „ideellen Ich“ ⁴⁾. Das Personsein ist für beide die eigentliche Aufgabe des Menschen, an deren Verwirklichung er arbeiten kann und soll. Er kann es, weil es in ihm angelegt ist. Er erreicht die Verwirklichung nur in der personalen Begegnung mit dem Du.

1) M. Buber, Die Schriften über das dialogische Prinzip, S. 20 ff.

2) Vgl. dazu S. 53

3) M. Buber, Schriften über das dialogische Prinzip, S. 65 ff.

4) F. Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten, S. 57 ff.

Von diesem Angelegtsein spricht auch Brunner. Jedoch wurde es, wie er in seiner theologischen Anthropologie ausführt, durch die Erbsünde verkehrt, so dass der Mensch jetzt so tief in seinem selbstverschuldeten Widerspruch verfangen ist, dass er an seiner Wirklichkeit nichts ändern kann. „Der Satz, dass wir Sünder sind, (...) sagt aus, dass der, der diese Abkehr vollzieht, nicht mehr anders kann, als sie immer wieder vollziehen (in den Tatsünden). Nicht etwa, weil das zur Gewohnheit wird, sondern weil das das Besondere dieses Aktes ist. Darum, weil in diesem Akt die Schöpfungsgrundlage, die Schöpfungswahrheit und -wirklichkeit unseres Seins verneint werden, darum wird in diesem Akt, in seinem immerwährenden Vollzug, unser Wesen alteriert, verkehrt.“¹⁾ Das bedeutet, dass der Mensch an seiner Verwirklichung nichts tun kann. Sie unterliegt der Gnade Gottes. Er kann den Widerspruch zwar erkennen, jedoch nur im Glauben, nicht durch das Denken; denn, weil das Denken selbst dem Widerspruch „so ganz verhaftet ist“²⁾, ist dieser dem Denken „unzugänglich“ und „muss aus der Schrift offenbarungsgläubig werden.“³⁾ Aber selbst im Glauben erkennt er nur seine Wirklichkeit als Widerspruch, sein Angewiesensein auf die Gnade Gottes und seine Aufgabe in der Unterwerfung im Glauben.

Demgegenüber liegt für Ebner in der Erkenntnis der „Icheinsamkeit“ bereits der erste Schritt aus ihr heraus zur Verwirklichung hin.

b) Kritik

Wenn man Ebners Gedanken der allgemeinen Kennzeichnung des Personalismus gegenüberstellt, so ergibt sich der Unterschied deutlich.

Alle seine Ergebnisse sind unmittelbare persönliche Lebenserfahrungen. Sie berühren daher zwar eine Reihe von Fragen des Personalismus und finden oft eine neue und tiefe Lösung, obwohl sie nicht gerade dazu beitragen, die systematische Ordnung innerhalb dieses Denkens zu verstärken.

So ist z. B. eine genaue inhaltliche Definition dessen, was personale Begegnung ist, bei Ebner nicht zu finden. Der Begriff „Begegnung“ kommt bei ihm nur sehr selten vor⁴⁾ und wird von ihm auch in einem anderen Sinne gebraucht. Ebner benutzt statt dessen verschiedene Termini. So spricht er z. B. von einem „persönlichen Verhältnis“ oder einem „Verhältnis zum Du“ oder auch von einem „Dialog“⁵⁾ (Anm. 16).

1) E. Brunner, Gott und sein Rebell, S. 32

2) E. Brunner, ebd., S. 28

3) E. Brunner, ebd., S. 28

4) Vgl. z. B. F. Ebner, Wort und Liebe, S. 291

5) F. Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten, S. 52 f.

Wenn man jedoch eine Antwort sucht auf die Frage: was ist personale Begegnung? was macht dieses „persönliche Verhältnis zum Du“ aus? so findet man bei Ebner keine klare prägnante Definition, was durchaus verständlich ist, da diese Fragestellung eine philosophische ist, die Ebner als solche ablehnt.

Ein wichtiger Hinweis aber liegt in folgendem Satz Ebners: „Das Wort als ‚objektive‘ und die Liebe als das ‚subjektive Vehikel‘ des Verhältnisses zwischen dem Ich und dem Du gehören zusammen.“¹⁾

Wie an anderer Stelle bereits ausgeführt²⁾, ist bei Ebner das Wort - im pneumatologischen Sinne verstanden - die Möglichkeit der Existenzerschliessung und die Liebe die der Existenzerfüllung. Da sich aus diesem Hinweis³⁾ eine genaue inhaltliche Definition herausarbeiten lässt und da wir besonders für das Anliegen der Arbeit - die pädagogischen Konsequenzen - eine solche Definition brauchen, soll sie hier gegeben werden. (Vgl. in diesem Zusammenhang auch Anm. 17)

Wie bereits dargelegt wurde⁴⁾, wird die Existenz geschaffen durch den Aufruf Gottes. Sie ist nur dadurch, dass sie durch den Aufruf Gottes im Sein gehalten wird. Erst die Antwort des Menschen auf diesen Aufruf Gottes bewirkt seine Verwirklichung als Person. Solange sich die Person nicht zum Du Gottes hin transzendiert, aktualisiert sie nicht ihr im Aufruf geschaffenes Wesen. Das Wort bei Ebner entspricht also dem Aufruf Gottes, die Liebe der Antwort des Menschen.

Nun kann der Aufruf nicht nur formal verstanden werden, wie die Antwort nicht rein formal ist. Auch darf nicht angenommen werden, als würde die Antwort durch den Aufruf bewirkt. Der Aufruf muss also, wenn er sinnvoll sein soll, zur freien Bekundung der Freiheit auffordern. Wenn diese Bezeugung der Freiheit nicht rein formal sein soll, was ohnehin unnötig wäre, so muss sie zum Ausdruck gebracht werden. Das kann sie nur, wenn der Aufruf selbst einen Inhalt hat, d. h., der Aufruf muss dazu auffordern, einen bestimmten materialen Wert zu realisieren. In der freien Entscheidung für oder gegen den Aufruf beweist sich die Person als frei. In der Verwirklichung des materialen Wertes gibt die Person Antwort auf den Aufruf und verwirklicht sich selbst.

Dieser materiale Wert muss aber selbst personaler Art sein, weil er sonst die Freiheit der Person entwerten würde. Der materiale Wert weist also auf Gott zurück, weil nur Gott der material in sich selbst gründende Gute ist. Nur wenn

1) F. Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten, S. 70

2) Vgl. S. 49ff.

3) Vgl. dazu S. 33: Unsere Ausführungen über den Personbegriff

4) Vgl. dazu S. 33/34

der materiale Wert letzten Endes selbst personal ist und material durch nichts anderes mehr begründet ist, ist dadurch die Gemeinsamkeit gegeben, in der die Menschen sich untereinander begegnen können. Nur weil jede Begegnung mit einem Menschen letzten Endes doch auf Gott bezogen ist, ist sie überhaupt möglich ¹⁾.

Von der aufrufenden Person her gesehen ist Begegnung demnach: Der Freiheit lassende, aber Freiheit bezweckende Aufruf, einen bestimmten, im Aufruf gemeinten materialen Wert zu verwirklichen.

Für die aufgerufene Person ist Begegnung: die existenzerfüllende Antwort, die in der freien Realisation eines materialen Wertes die Freiheit der aufgerufenen Person beweist.

An sich betrachtet ist Begegnung beides, sowohl Aufruf wie Antwort. Erst wenn dieser Kreis sich in Liebe geschlossen hat, ist vollkommene, echte und unmittelbare Begegnung gegeben.

Wenn Ebner solche Gedanken auch häufig und vielfach variiert ausspricht, so leitet er sie doch nie ab. Diese Kritik trifft Ebner insofern nicht, als er eine solche Systematisierung ablehnt, ja sogar ihr Möglichkeit bestreitet. Diese Ansicht Ebners ist durchaus konsequent, da er ein existentieller Denker ist, und entspricht ganz dem Wesen des Personalismus als einer Existenzphilosophie ²⁾.

Jedoch wird in unserer Deskription des realistischen Personalismus Ebners deutlich, dass der Personalismus die folgerichtige Konsequenz einer theistischen Metaphysik darstellt. Wenn Ebner seine Gedanken auch ungeordnet ausgeführt hat, so sind sie doch aus diesem Grundaxiom durchaus abgeleitet.

Auch Steinbüchel weist nach, dass dem gesamten Personalismus ein ganz bestimmtes systematisches Wurzelgeflecht zugrunde liegt, auf dem das personale Denken aufbaut ³⁾. Wenn Steinbüchel eine durchgängige Deduktion des Personalismus nicht mehr hat durchführen können, so hat er mit seinem Werk doch die Grundlagen gelegt, von denen jeder Versuch ausgehen muss.

1) Diese Gedanken spricht Ebner an mehreren Stellen deutlich aus.

Vgl. dazu besonders das Kapitel: Die Grundlinien seines Denkens, S. 38 ff. Eingehende Hinweise finden sich auf S. 44, 46/47, 50.

2) Vgl. dazu S. 25 f.: Definition und Wesen des Pers., und: Wissenschaft und Philosophie, S. 38 f.

3) Vgl. dazu Th. Steinbüchel, Philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre, Bd. I/1, Kap. 5, S. 226: Wesen und Existenz

In einer den ersten Teil zusammenfassenden Betrachtung der bisherigen Ergebnisse ist somit klar:

1. Der realistische Personalismus ist die folgerichtige Konsequenz eines metaphysischen Grundaxioms, das im Rahmen dieser Arbeit jedoch vorausgesetzt werden muss.
2. Der Personalismus hindert nicht an einer Systembildung. Obwohl wir uns dieser Ansicht Steinbüchels anschliessen, ist es innerhalb dieser Arbeit unmöglich, die Deduktion, die für den Anspruch der allgemeinen Verbindlichkeit der anthropologischen Erkenntnisse des Personalismus notwendig ist, aus Steinbüchels Werk herauszuarbeiten oder selbst vorzunehmen. Sie muss also ebenfalls vorausgesetzt werden. (Anm. 17)
3. Im strengen logischen Sinne bedeutet das, dass unsere anthropologischen Erkenntnisse eine Hypothese darstellen, die dann allgemein verbindlich ist, wenn die Deduktion geleistet ist. Innerhalb des Grundaxioms besteht jedoch objektive Geltung.

Was hieraus für das Anliegen der Arbeit folgt, wird am Beginn des zweiten Teils zu zeigen sein.

II. DIE KONSEQUENZEN FÜR DIE GRUNDLEGUNG EINER SYSTEMATISCHEN PÄDAGOGIK

Einleitung: Der Zusammenhang von Pädagogik und Philosophie

Ehe nun die Konsequenzen der philosophisch-anthropologischen Untersuchungen für die Pädagogik gezogen werden, soll das Anliegen der Arbeit noch einmal aufgegriffen werden, um deutlich zu machen, in welchem Zusammenhang der erste und der zweite Teil stehen.

Das Anliegen der Arbeit ¹⁾ verfolgt zwei Ziele: die Konsequenzen des existentiellen Denkens für die Pädagogik und die Grundlegung einer systematischen Pädagogik. Nach den Erörterungen des ersten Teils der Arbeit können jetzt die Konsequenzen für die Pädagogik gezogen werden. Das erste Ziel der Arbeit wäre damit erreicht. Wenn jedoch die pädagogischen Folgerungen innerhalb der Pädagogik verbindlich und für die Grundlegung einer Pädagogik bedeutsam sein sollen, müssen erst die formalen Bedingungen der Wissenschaftlichkeit überhaupt geklärt werden. Es muss dargetan werden, unter welchen Bedingungen Pädagogik wissenschaftlich ist und unter welchen Bedingungen die philosophischen bzw. anthropologischen Ergebnisse für die Pädagogik gelten.

Der erste Abschnitt des zweiten Teils dieser Arbeit wird sich mit diesen Fragen auseinandersetzen. Sein Ergebnis ist der Nachweis der zwingenden Gültigkeit anthropologischer Erkenntnisse für die Pädagogik als integrierender Bestandteil ihrer Wissenschaftlichkeit überhaupt.

Wenn also der erste Teil innerhalb des Grundaxioms folgerichtig ist, dann sind die pädagogischen Konsequenzen unter derselben Bedingung innerhalb des Grundaxioms für die Pädagogik verbindlich. Wenn man die Ergebnisse des ersten Teils als Hypothese anerkennt, dann sind auch die pädagogischen Konsequenzen eine Hypothese, die jedoch dann allgemeine Geltung bekommt, wenn die Deduktion geleistet ist.

Im zweiten Abschnitt des zweiten Teils können jetzt die Folgerungen für die Pädagogik gezogen werden, die nach den Ergebnissen des ersten Abschnittes zugleich die Grundlegung einer systematischen Pädagogik darstellen.

1) Vgl. dazu das Vorwort der Arbeit S. 1

A. Pädagogik als Wissenschaft (formale Grundlegung)

1. Autonomie als Problem

Bei dem Versuch anzugeben, was Pädagogik eigentlich ist, sieht man sich vor der Notwendigkeit, einige tief verwurzelte Verirrungen der pädagogischen Theorie, die heute noch weithin herrschen und bis in die Praxis hineinwirken, richtigzustellen.

Einer der weit verbreiteten und heute noch mit Überzeugung vorgetragenen Irrtümer ist die Behauptung von der Autonomie der Pädagogik. Eine Ansicht, die sogar noch in Veröffentlichungen der letzten fünf Jahre zum Ausdruck kommt ¹⁾. Im Verlauf der Argumentation versteigt man sich zu der Behauptung, dass die Pädagogik nach allen anderen Wissenschaften nun auch im Begriff sei, sich von der Philosophie loszulösen und ihre eigenen Forschungsmethoden und ihren eigenen selbständigen Wissenschaftsbereich zu finden. Der einzige Zusammenhang zwischen beiden wird darin gesehen, dass die Pädagogik aus den vorgetragenen philosophischen Meinungen und Ansichten sich die für sie relevanten herausuche und auf ihre praktische Verwendbarkeit prüfe. Darin sei dann das Kriterium der Gültigkeit gegeben: „denn die pädagogische Auswertbarkeit ist ja zugleich das Kriterium für die Richtigkeit der philosophischen Auffassungen.“ ²⁾.

Man preist die Versuche der experimentellen Pädagogik eines Ernst Meumann (Anm. 18), der auf induktivem Wege nicht nur die Methoden, sondern auch die Wahl der Bildungsgüter und sogar die Erziehungsziele aus dem pädagogischen Akt selbst gewinnen will, um so die Pädagogik als autonom zu beweisen.

Beherrschend für Theorie und Praxis der Erziehung heute ist jedoch die Konzeption der Autonomie in der Auffassung der Individualpädagogik. Alle pädagogischen Systeme mit dem Begriff einer pädagogischen Autonomie sind insofern Individualpädagogik, als sie eine „Drehung von der objektiven Kultur zur Lebendigkeit des Subjekts“ vollziehen - Subjekt als „Einzelindividuum“, wie auch „Volk als Gesamtindividuum“ gesehen ³⁾. In der Spannung zwischen „Subjektseite“ und „Objektseite“ der Bildung steht der Erzieher bewusst auf der Seite des Kindes, ehe er seine Aufgabe im Namen der objektiven Ziele beginnt. „Die Entwicklung von Rousseau, Pestalozzi und Fröbel bis zur heutigen Jugendkunde und Jugendbewegung, Berthold Otto und Montessori meint immer dasselbe.“ ⁴⁾.

1) Vgl. z. B. L. Prohaska, Existentialismus und Pädagogik, 1955

2) L. Prohaska, Existentialismus und Pädagogik, S. 11

3) H. Nohl, Die pädagogische Bewegung in Deutschland und ihre Theorie, S. 127

4) H. Nohl, ebd., S. 127

Als das Pädagogisch-Eigentliche wird zunächst angesehen der Schutz vor nicht-pädagogischen Ansprüchen aus Kirche, Staat, Wirtschaft und Wissenschaft, positiv also die Wahrung der freien, eigengesetzlichen Entfaltung des Kindes. Die Übertragung der Kulturgüter - d. i. die „Objektseite“ in diesem Bereich pädagogischer Autonomie - darf deshalb vollzogen werden, weil der Erzieher auf der Seite des Zöglings steht. Damit wird eine „Neutralität“ der Pädagogik gefordert, indem sie fern von den zurückgewiesenen Kulturbereichen das rein formale Ideal „einer neuen Humanität, eines selbständigen höheren geistigen Lebens in einer beseelten Gemeinschaft“ anstrebt¹⁾.

Dieses Pädagogisch-Eigentliche, das die Neutralität fordert, begründe die Autonomie. Die Begründung der Tatsache des Pädagogisch-Eigentlichen werde gesehen und erfahren in der Verantwortung und im Amt des Erziehers, im pädagogischen Tun und Verhalten. Daraus erklärt sich auch die Ansicht Erich Wenigers (Anm. 19). Weil das erzieherische Tun als autonom aufgefasst wird, begründe es eine Pädagogik, die diese Erziehung zum Objekt habe, als eine autonome Wissenschaft. Wie jeder andere Kulturbereich müsse sich auch die Erziehung aus der Bindung an die Kirche lösen und verselbständigen, dann aber müsse die Pädagogik als Wissenschaft sich aus der Bevormundung durch andere Wissenschaften lösen und ihre Eigengesetzlichkeit entdecken und sichern. (Anm. 20)

Dem ist folgendes entgegenzuhalten:

Zunächst steht ganz allgemein hinter allen pädagogischen Theorien, die Gültigkeit beanspruchen, jeweils eine ganz bestimmte Weltanschauung, ob sie nun gewusst wird oder nicht, Selbst wenn jede theoretische Überlegung abgelehnt wird und die pädagogische Praxis sich allein nach dem „gesunden Menschenverstand“ richtet, oder - wie im amerikanischen Pragmatismus eines John Dewey, eines John Kilpatrick, einer Caroline Pratt (Anm. 21) und in ähnlichen englischen Strömungen, die ihren Ausdruck fanden im education act 1944 (Anm. 22) - nur nach Nützlichkeitserwägungen, Zweckdienlichkeitsprinzipien oder praktischer Brauchbarkeit in Hinsicht auf gesellschaftliche Bedürfnisse, dann kommt selbst darin ein Weltbild zum Vorschein, das sich wohl ohne Schwierigkeit philosophisch identifizieren lässt.

Die experimentelle Pädagogik übersieht ausserdem, dass sie eine ganz spezifische und völlig unbewiesene Voraussetzung macht, nämlich, dass im Erziehungsakt das Erziehungsziel enthalten und also aus dem Akt analysierbar sei. Der Akt ist aber nur gesetzt auf ein Ziel hin, setzt es also voraus.

1) Beitrag von H. Nohl in: Das Problem der pädagogischen Autonomie, hrsg. von G. Geissler, S. 58

In dem Augenblick, wo es möglich wäre, dass ein Erzieher in dem erzieherischen Akt einträte ohne die Geschlossenheit des Weltbildes, wäre sein Wirken nicht mehr erzieherisch, sondern nur noch ein funktionales Einwirken ¹⁾ ohne Plan, Absicht, Ziel, Richtung und Vorstellung. Damit wird deutlich, dass Erziehung gar nicht möglich ist ohne eine bestimmte Weltanschauung.

Die Unmöglichkeit einer pädagogischen Autonomie wird jedoch vollends klar, wenn man einsieht, dass Pädagogik immer eine anthropologische Wissenschaft ist, da ihr „Objekt“ doch der Mensch selber ist. Man kann über Erziehung und Bildung erst sprechen, wenn man den Menschen kennt. Der Erzieher kann seine erzieherischen Handlungen erst dann wirklichkeitsgemäss und verantwortlich einsetzen, wenn er weiss, was der Mensch ist. Hinter jeder Pädagogik steht ein ganz bestimmtes Menschenbild. (Wie andererseits in jeder Philosophie eine komplette Pädagogik-zumindest in nuce - enthalten ist.) Indem sie es zur Bildungsnorm erhebt, leitet sie aus ihm die Bildungsziele ab, und die Bildungsgüter werden danach ausgerichtet. Aus der Wirklichkeit des Menschenbildes gewinnt sie ihre Methoden. Dieses Menschenbild findet sie aber nicht im pädagogischen Akt selber, denn der ist ja nur Folge des zur Bildungsnorm erhobenen Menschenbildes, ist nur durch es möglich. Sondern hier ist sie angewiesen auf die Anthropologie. Eine Autonomie der Pädagogik ist deshalb unmöglich, weil ein anthropologischer Begriff die Pädagogik als Wissenschaft konstituiert (Anm. 23). Erst indem sie das Menschenbild, das sie aus der Anthropologie gewinnt, zur Bildungsnorm erhebt, betritt sie eigenen Boden.

Hieraus ergibt sich, dass die geforderte philosophisch-weltanschauliche Neutralität des Erziehers unmöglich ist, weil er ein Ziel vor Augen haben muss. Auch das bei Nohl angegebene Ziel einer „neuen Humanität, eines selbständigen höheren geistigen Lebens in einer beseelten Gemeinschaft“ ist zwar eine Begründung des erzieherischen Verhaltens, aber kein Ziel. Ein Ziel muss einen bestimmten Inhalt ausdrücken und kann nicht in der Formalität wie bei Nohl steckenbleiben.

Das als notwendig erkannte Ziel muss ausserdem begründet werden; jedoch nicht durch den pädagogischen Akt selbst, sondern durch einen Grund ausserhalb der Pädagogik. Das aber bedeutet die Aufhebung der Autonomie.

Die entscheidende Zurückweisung der Forderung nach Autonomie liegt in der Feststellung, - an dieser Stelle zunächst noch eine Vorwegnahme ²⁾ -, dass Neutralität den Erziehenden im existentiellen Verhältnis Erzieher - Zögling entmächtigt. Dieser Entmächtigung entspricht es auch, dass der Erzieher fälschlicher-

1) Vgl. S. 78

2) Vgl. dazu S. 71

weise als ein Handelnder in interesselosem Interesse gefordert wird, wodurch er bestenfalls zum blossen Vermittler zwischen Kultur und dem Individuum Zögling, wenn nicht zum ästhetischen Spieler, herabsinkt. Schliesslich wird das Seinsverhältnis zwischen Ich und Du und damit die Personalität beider zerstört.

Den klarsten Ausdruck hierfür bietet die philosophische Grundlegung der Erziehung bei Spranger und Kerschensteiner (Anm. 24).

2. Der Wissenschaftsbegriff

Ein zweiter Irrtum, d. h. hier spricht man wohl besser von einer allgemeinen Unsicherheit, hängt eng mit dem ersten zusammen und betrifft die Wissenschaftlichkeit der Pädagogik. Es geht hier um die Frage: Wann ist eine Disziplin als wissenschaftlich anzusprechen.

Der moderne Wissenschaftsbegriff ist von den Naturwissenschaften beeinflusst. Aus dieser Perspektive sieht man die Wissenschaftlichkeit besonders in der Akribie der Methode. Wissenschaftlich sind Ergebnisse dann, wenn sie aus voraussetzungslosem Forschen und Experimentieren hervorgehen oder als Extrakt von Tausenden von Fragebogen. Dabei ist Naturwissenschaft als solche überhaupt nur möglich auf Grund einer von ihr nicht bewiesenen Voraussetzung der durchgängigen Determination. Das bedeutet, dass alle sogenannten wissenschaftlichen Erkenntnisse streng genommen nur statistische Bedeutung haben, solange nicht dargelegt wird, warum sie so und notwendig so und nicht anders sein müssen, und sie nicht als zwingend einzusehen sind.

Das Beispiel, auf das sich diese irrige Auffassung von Wissenschaftlichkeit im pädagogischen Raume gern beruft, ist die experimentelle Psychologie. Gerade hier ist es sehr leicht deutlich zu machen, dass es sich bei ihren Erkenntnissen nur um statistische Ergebnisse handelt, die zudem noch von der Haltung des Getesteten abhängig sind. Es kann also nie zwingend gezeigt werden, dass etwas sich so verhält, sondern nur, dass es sich meistens in dieser Weise zeigt. Noch weniger ist der zwingende Grund für diese Erscheinungsweise zu erbringen.

Die „voraussetzungslos“ (im Grunde auch planlos) gesammelten Fakten, werden willkürlich zusammengesetzt, wobei die „Notwendigkeit“ gerade dieser Zusammensetzung allenfalls nur statistisch hergeleitet wird.

Eine Disziplin kann jedoch erst dann als wissenschaftlich bezeichnet werden, wenn es ihr gelingt, nachzuweisen, dass die Erscheinungen ihres Wissenschaftsbereiches notwendig so sein müssen und nicht anders sein können. Sie muss die Konsequenzen aus einem mit Hilfe ihrer übergeordneten Wissenschaft als wahr gewonnenen Grundaxiom für ihren Bereich zwingend deduzieren. Angreifbar ist dann nur der letzte Begriff, der jedoch auf die übergeordnete Wissenschaft

verweist und nur in ihrem Bereich auf seinen Wahrheitsgehalt geprüft werden kann. Letzten Endes bedeutet das, dass alle Wissenschaften auf die Philosophie hinweisen.

(Das widerspricht keineswegs den Ergebnissen des ersten Teils dieser Arbeit und ebensowenig der ablehnenden Haltung Ebners den Wissenschaften gegenüber. Auch seine Pneumatologie geht auf einen letzten Grund zurück, aus dem alle Erkenntnisse folgen. Sie ist also durchaus wissenschaftlich, wenn auch nicht im Sinne eines vergegenständlichenden Denkens in der rationalen Auffassung von Wissenschaft.)

Andererseits ist die Hierarchie der Wissenschaften notwendig, denn wenn, wie die vorhergegangene Überlegung zeigte, die Pädagogik nur auf die Anthropologie verwies, ohne dass diese ihrerseits der Metaphysik verpflichtet wäre, so liessen die verschiedenen Auffassungen des Menschen eine ebenso grosse Zahl von pädagogischen Systemen zu. Pädagogik wäre völlig relativiert.

Dadurch aber, dass jede Wissenschaft auf die übergeordnete verweist, in der ihre Wahrheit begründet liegt, gibt es nur eine Pädagogik.

Autonom, das ist gleichbedeutend mit voraussetzungslos, ist eine Wissenschaft nur dann, wenn sie ihren letzten Begriff aus sich selbst hat und seine Richtigkeit und Wahrheit aus sich selbst heraus beweisen kann. Das ist jedoch nicht einmal der Philosophie möglich, die immer nur mit einer unmittelbaren Erfahrung (oder einem Zirkel des Denkens) beginnt.

Allerdings führt der Gedanke der Hierarchie der Wissenschaft notwendig zu der Behauptung, dass mehrere Philosophien nicht zugleich wahr sein können. Jedoch darf uns dieser Gedankengang hier nicht in seiner Bedeutung an sich interessieren, sondern nur in seiner Relevanz für die Pädagogik, und kann deswegen nicht weiter verfolgt werden. Es sei nur noch hinzugefügt, dass, wollte man die Hierarchie der Wissenschaft leugnen, damit die totale Relativierung jeglicher Wahrheitserkenntnis überhaupt ausgesprochen wäre.

Pädagogik muss demnach, sofern sie wissenschaftlich sein will, ihren letzten Begriff aus der Anthropologie als ihrer übergeordneten Wissenschaft entnehmen, aber auch als verbindlich annehmen. Denn wenn aus der anthropologischen Untersuchung hervorgeht, dass der Mensch nur in der personalen Begegnung von Ich und Du seinsgerecht existiert und in dieser Beziehung die Wirklichkeit des Anderen erfasst, dann ist diese Erkenntnis massgebend für die Auffassung des erzieherischen Verhältnisses. Ebenfalls, wenn die Anthropologie aus dem Verständnis dieser Wirklichkeit des Menschen heraus zu einem gültigen Menschenbild gelangt, dann ist dieses für die Pädagogik verbindlich. Sie muss es zu ihrer Bildungsnorm erheben.

Daraus folgt, dass Pädagogik immer normativen Charakter hat. Sie ist die Lehre vom rechten erzieherischen Handeln; die Lehre, wie man erziehen soll. Sie ist eine „praktische Wissenschaft“ in dem Sinne, wie Kant ihn verstanden haben will.

Eine Disziplin ist wissenschaftlich, wenn sie ihren eigenen Bereich aus einem Grundaxiom logisch deduzieren kann. Da das Grundaxiom der Pädagogik ein anthropologisches ist, so ist damit der Zusammenhang von Philosophie und Pädagogik gekennzeichnet.

Nach dieser rein formalen Klärung wird deutlich, dass der Aufweis der Konsequenzen aus der Anthropologie für die Pädagogik nicht mehr eine müßige oder zufällige Angelegenheit sein kann, sondern eine notwendige und verpflichtende Aufgabe ist.

3. Personale Pädagogik

Die bisherigen Überlegungen waren rein formaler Art. Sie ergaben, dass die Pädagogik ihren eigenen Bereich nur aus dem Begriff ableiten kann, den die Anthropologie als wahr deduziert hat. Jedoch ist dieser Begriff damit verbindlich.

Am Ende der Überlegungen im ersten Teil dieser Arbeit stand der Begriff des Menschen, der seine eigene Wirklichkeit und die des Anderen nur in der personalen Begegnung erfasst. Von dieser Erkenntnis, die ihren letzten Grund in einer Metaphysik findet, behauptet der Personalismus, dass sie die einzig wirklichkeitsgemässe und daher wahre Auffassung vom Menschen sei.

Nach allen unseren Voraussetzungen bedeutet das, dass dieser Begriff des Menschen verbindlich ist für die Auffassung von Erziehung und Bildung. Nur diejenige Pädagogik ist anthropologisch vertretbar, der diese Erkenntnis zugrunde liegt. Angreifbar ist nur der letzte Begriff. Da dieser in die Anthropologie gehört und dort deduziert wurde, ist wiederum nur das Grundaxiom der Anthropologie angreifbar. Dieses verweist jedoch auf eine Metaphysik, die innerhalb dieser Arbeit vorausgesetzt werden muss. Wenn man aber dieses Axiom verwirft, zerstört man damit nicht nur diese spezielle Pädagogik, sondern die Möglichkeit und den Sinn jedes erzieherischen Wirkens ¹⁾ überhaupt, was als negativer Beweis des Axioms gelten kann.

Aus allen Voraussetzungen ergibt sich demnach der Schluss, dass eine solche Pädagogik die einzig legitim christliche wäre, die für alle diejenigen, die ihr metaphysisches Grundaxiom anerkennen, verbindlich ist. Wenn jedoch auch die

1) Vgl. die Unterscheidung von intentionaler und funktionaler Erziehung, S. 78

Deduktion dieses Axioms geleistet ist, dann kann diese Pädagogik Anspruch auf allgemeine Verbindlichkeit erheben.

Wenn diese Pädagogik eine christliche genannt wird, so identifiziert sie sich jedoch weder mit den herrschenden pädagogischen Theorien noch mit den gehandhabten Praktiken. Eine christliche Pädagogik, wie sie aus unseren formalen und materialen Voraussetzungen hervorgeht, gibt es noch nicht, wenn man von den Ergebnissen Stippels absieht (Anm. 25), auf die wir im folgenden noch zurückkommen.

Die herrschende Begriffsunsicherheit und mangelnde theoretische Klarheit bringt es mit sich, dass solche pädagogische Theorien als christlich gelten, die es gar nicht sind, und dass sogar christliche Bekenntnisschulen nach pädagogischen Grundsätzen aufgebaut und ausgerichtet sind, die nicht dem Christentum entsprechen. Das zeigt folgender Hinweis:

Nach unserer Kennzeichnung der Pädagogik sind alle impersonalen Systeme, jeder konsequente Idealismus, jeder Humanismus, jeder subjektivistische Existentialismus, jeder Kollektivismus und Pragmatismus für den Aufbau einer Pädagogik anthropologisch untragbar. Aber noch heute sind der Idealismus Herbarts und die methodologische Verengung der nachherbartianischen Schulen, die Kulturpädagogik Sprangers und Kerschensteiners und der Pragmatismus Deweys in den meisten Volksschulen herrschend, auch in durchweg christlichen Gebieten. Der Humanismus, bestenfalls in der Variante eines sogenannten christlichen Humanismus, ist heute noch das Bildungsideal der höheren Schulen. Die Richtlinien des Bundeslandes Nordrhein-Westfalen sind aufgebaut nach den realhumanistischen Kategorien Heinrich Weinstocks und Theodor Litts (Anm. 26).

Alle diese Versuche pädagogischer Theorienbildung bedürfen einer umfassenden Kritik und grundsätzlichen Revision von anthropologischer Ebene aus.

4. Systematik der Pädagogik

Mit den bisherigen Ausführungen, besonders zur personalen Pädagogik sind zugleich die Grundlagen für den Versuch einer Systematisierung der Pädagogik gelegt.

Das erste Kapitel einer systematischen Pädagogik enthielte dann eine Philosophie der Erziehung und Bildung. Da Erziehung und Bildung spezielle Begriffe des Phänomens Mensch, also anthropologische Begriffe sind, müsste sich der erste Teil dieses Kapitels mit der Ableitung und Darstellung anthropologischer Grundbegriffe der Pädagogik (Individuum, Person, Persönlichkeit, Gemeinschaft, Gesellschaft) beschäftigen. Erst nach dieser grundlegenden Untersuchung über

das Wesen des Menschen könnte in einem zweiten Teil gesagt werden, was unter Erziehung und Bildung verstanden werden muss.

Das zweite Kapitel wäre eine pädagogische Teleologie. Sie müsste sich mit dem aus der Anthropologie gewonnenen Menschenbild als Bildungsnorm befassen. Da - wie schon gezeigt - das von der Anthropologie deduzierte Menschenbild für die Pädagogik verbindlich ist, das heisst hier, zur Bildungsnorm erhoben werden muss, müsste die pädagogische Teleologie die aus der Bildungsnorm resultierenden Bildungsziele, als da sind: personale Grundhaltungen bzw. Tugenden behandeln.

Das dritte Kapitel müsste sich mit einer pädagogischen Phänomenologie beschäftigen. Diese hätte die Aufgabe, zu verhindern, dass falsche Phänomene unter die Erziehung subsumiert werden. Sie müsste sich aufgliedern in eine Morphologie der Erziehung und eine Geschichte der Pädagogik. Die Morphologie müsste den Aufweis der Erziehungsformen („Verdichtungszentren der Erziehung“¹⁾) wie z. B. Familie und Schule, und die Beschreibung der pädagogisch relevanten Einflussfaktoren, wie Film, Presse und Funk, beinhalten. Die Geschichte der Pädagogik wäre eine Darstellung, wie erzogen wurde.

An vierter Stelle stünde eine pädagogische Methodologie. Sie würde in einem ersten Teil die allgemeinen Erziehungsmassnahmen darlegen, wie z. B. Strafe, Lob, Belohnung und Wettkampf. In einem zweiten Teil müsste sie die speziellen Methoden einer „Wissensvermittlung“ beleuchten, die von unserem Grundaxiom her neu gesehen werden muss. Einzelprobleme dieses Teils wären: Didaktik und Methodik, oder: Lehrgut und Bildungsgut als Probleme der Lehre vom Unterricht.

Das letzte Kapitel wäre eine pädagogische Ökologie, die sich mit bisher vielfach vernachlässigten Themen befassen müsste, wie z. B.: pädagogische Rechtslehre, Organisationslehre, Verwaltungslehre, Schulkunde.

Diese Arbeit beschränkt sich jedoch auf das wichtigste und grundlegende erste Kapitel (Anm. 27).

5. Abgrenzung der Pädagogik

Einer Pädagogik, die das Verhältnis von Erzieher und Zögling als personale Begegnung auffasst, fällt es leicht, ihre Eigenständigkeit, die immer schon umstritten und unsicher war und auch vom Realhumanismus der letzten Jahre nur mit Mühe und nicht ohne Inkonssequenzen und Kompromisse gewahrt werden

1) M. Keilhacker, Erziehungsformen, vgl. Vorwort

konnte, gegen ihre Hilfswissenschaften, wie Psychologie und Soziologie, abzugrenzen. Pädagogik ist zwar auf die psychologische und soziologische Tatsachenforschung in gewisser Weise angewiesen, jedoch müssen die Hilfswissenschaften ihren hinweisenden Charakter behalten und dürfen nicht zu Forderungen übergehen, wie es seit den Tagen der Industrialisierung und Automation in immer stärkerem Masse geschieht. Vor allem die Ergebnisse der Soziologie werden in ihrer Bedeutung für die Pädagogik weit überschätzt.

Man möchte aus der industriellen Entwicklung die Forderung an die Pädagogik ableiten, ihre Erziehungsziele auf die Bedingungen und Anforderungen der Industrie abzustimmen und die jungen Menschen „fit“ zu machen für die Erfordernisse des modernen Lebens (Anm. 28).

Das hier sichtbar werdende Problem, nämlich das Verhältnis von Anpassung und Eigenständigkeit, ist nicht der Entscheidung von Hilfswissenschaften ausgeliefert. Es kann als spezifisch pädagogisches Problem nicht im Sinne eines Entweder - Oder gelöst werden. Anpassung kann immer nur und muss aus der Eigenständigkeit, d. h. paedagogice, begründet und verantwortet werden.

Abgesehen davon, dass Psychologie und Soziologie eine wissenschaftliche Konzeption, wie wir sie fordern, bis heute noch nicht gefunden haben, sind sie nur möglich auf Grund des vergegenständlichenden Denkens. Das widerspricht aber dem pädagogischen Menschenbild und auch dem pädagogischen Denken selbst. So bedeutet z. B. das Eingehen auf die Forderungen der Soziologie die Aufgabe der Individualität des Menschen zugunsten kollektiver und anonymer Ansprüche und eines industriellen Funktionalismus. Hier werden Tendenzen deutlich, die, konsequent zu Ende gedacht, vom Menschenbild des marxistischen Sozialismus und Bolschewismus nicht weit entfernt sind. Auf jeden Fall bedeuten sie einen Eingriff in die Einmaligkeit der Person und sind daher abzulehnen.

Ein wesentlicher Grund für ihre Bedeutungslosigkeit ist der, dass die Hilfswissenschaften, sofern sie auf dem vergegenständlichenden Denken basieren, dem ungegenständlichen Denken der Pädagogik keine wirklichen Hilfen zu bieten vermögen, da der Erzieher in der personalen Begegnung weit tiefer und unmittelbarer auf den Zögling einzugehen vermag, als es ihm selbst mit den Kenntnissen und Methoden der Hilfswissenschaften möglich wäre, wenn er den jungen Menschen nur als Objekt betrachtete. Die Hilfswissenschaften können nur die zeit-, milieu- und sozialbedingten Einflüsse, deren Ursachen und Folgen aufzeigen, die der Erzieher als Ausgangspunkt brauchen könnte. Sie müssen ihm jedoch freistellen, was er daraus für sein Tun folgert. Sie können nur auf die Gefahren und Möglichkeiten hinweisen und warnen oder ermuntern; aber daraus Forderungen herzuleiten, sind sie nicht berechtigt. Im Gegenteil, eher muss die Pädagogik aus der Sicherheit der Wahrheit ihres Menschenbildes heraus

darauf hinarbeiten, die psychologisch oder soziologisch erfassten Gegebenheiten, die die defiziente Erziehungswirklichkeit abgeben, im Sinne ihres Menschenbildes umzuwandeln.

Jedoch lässt unser Ansatz auch eine positive Eingliederung zu, deren Begründung noch ausführlich behandelt wird ¹⁾. Wenn nämlich Erziehung ein Aufruf ist, so muss berücksichtigt werden, dass der materiale Wert des Aufrufes, obgleich er immer derselbe bleibt, im Verhältnis Erzieher - Kleinkind in einer anderen Gestalt erscheint als im Verhältnis Erzieher - Erwachsener. Das Kind steht zum Wert in einer anderen Beziehung als der Jugendliche. In seinem Aufruf muss der Erzieher diese konkrete Bezogenheit des Zöglings zum Wert kennen. Hier ist der legitime Platz für eine Psychologie als Hilfswissenschaft.

Sie darf nicht mit analytisch induktiver Methode in die defizienten Tatbestände jugendlichen Seins hineinführen, weil das aus der Bildungsnorm abgeleitete Ziel die heile Wirklichkeit darstellt und nicht erreicht werden kann, wenn der Wert im Aufruf nach der Defizienz ausgerichtet wird.

Die rechte Psychologie muss die heile Wirklichkeit der Altersstufen deduzieren und damit dem Erzieher die Möglichkeit bieten, den Wert in legitimer Weise abzustufen.

Ähnlich argumentiert Petzelt: „Bedient man sich naturwissenschaftlicher Verfahren, sie mögen noch so verfeinert werden und abgewandelt sein, - sie sind schon eingeführt, wenn man das Psychische empirisch nennt - dann verfällt man mit einiger Zwangsläufigkeit der Geltungsindifferenz und die Probleme des Charakters und der Persönlichkeit kommen zu kurz.“ ²⁾

Von dieser Grundlage aus kommt Petzelt zu einer deduktiven Psychologie, die vom dialogischen Verhältnis als Grundbegriff ausgeht.

Pädagogik hat ihren Grundbegriff im Menschenbild des Personalismus. Das ist aller Skepsis und allen Versuchen der Relativierung zum Trotz unwandelbar.

Ihre Grundwirklichkeit hat sie im erzieherischen Akt der personalen Begegnung. Auch dieser ist unveränderlich, sofern er als Bedingung der Wirklichkeit angesehen wird.

Damit ist die Eigenständigkeit der Pädagogik als Wissenschaft gegen jede andere abgegrenzt und befestigt und die Rolle der Hilfswissenschaften gekennzeichnet.

1) Vgl. dazu S. 71

2) A. Petzelt, Kindheit, Jugend, Reifezeit, S. 10

Nach dieser grundsätzlichen Orientierung kann die Grundwirklichkeit des erzieherischen Aktes genauer untersucht werden. Hier ist der Ort für die Konsequenzen des personalistischen Menschenbildes für Erziehung und Bildung.

B. Erziehung und Bildung als Grundformen menschlicher Existenz (materiale Grundlegung)

1. Erziehung als personale Begegnung

a) Erzieher und Zögling

Nach unseren Voraussetzungen ist nunmehr klar, dass die Betrachtung eines personalen Verhältnisses zwischen zwei Menschen nicht von einem „einsamen“ Ich aus geführt werden kann, sondern nur von einem Ich im Verhältnis zum Du, da beide so aufeinander bezogen sind, dass notwendig die Entwicklung des einen auch die des anderen nach sich zieht. Indem ein Träger der Beziehung aus ihr herausgelöst wird oder sich selbst herausnimmt, wird nicht nur das Ich, sondern auch das Du unwesentlich.

Das bedeutet innerhalb der Erziehung eine völlig neue Haltung dem Zögling gegenüber. Unter der Bedingung, dass der Erzieher ihn voll und wirklich erfassen will, kann er nicht anders, als im Zögling das personale Du sehen. Er muss es, weil er sonst gar nicht erzieherisch wirkt ¹⁾. Nur so wird er der Würde und Höhe gerecht, die jedem Menschen als Person eignet. Das personalistische Menschenbild zwingt den Erzieher, da es für die Pädagogik verbindlich ist, im Zögling das selbständige, für sich seiende Du anzuerkennen. Der Zögling darf nicht mehr nur das „Materialobjekt der Erziehung“ sein. Man verkennt sein Personsein, wenn man die Erziehung als einen formalen Prozess auffasst und von diesem dann die Möglichkeit erwartet, den Zögling überhaupt erst zum Menschen zu machen. Auch der „pädagogische Eros“ missbraucht die Freiheit des Zöglings. Diejenigen Lehrer, die nur erziehen, weil sie in der Entfaltung des Zöglings ihre eigenen Einwirkungen widerspiegelt sehen wollen, die in dem Genuss ihrer Erfolge vergessen, dem Zögling Selbständigkeit zu verleihen und ihn aus ihrem Einfluss zu entlassen, gerade sie zerstören das personale Verhältnis, weil ihnen der Zögling nicht mehr Du ist, sondern im Grunde Objekt ihres Ich.

Diese Sicht des Zöglings bedeutet eine Revision des Begriffs der Bildsamkeit: Der für Theorie und Praxis bis heute geläufige und bedeutendste Begriff der Bildsamkeit ist der bei Herbart. Wenn „Die ästhetische Darstellung der Welt als das Hauptgeschäft der Erziehung“ angesehen wird, wenn als Konsequenz aus der

1) Vgl. dazu: Intentionale und funktionale Erziehung, S. 78

Gleichsetzung von Erziehung und Unterricht dem Lehrer die Aufgabe zufällt, die Vorstellungen zum synthetischen Aufbau eines Weltbildes auszusuchen und dem Kind darzubieten, so entspricht dem, dass das Kind als „tabula rasa“ aufgefasst wird, jedoch in der Annahme, dass es fähig sei, aufzunehmen und in der doppelten Wiederkehr von Besinnung und Vertiefung in seinem Geiste ein Weltbild aufbauen zu lassen, das seine Sittlichkeit determiniert.

Die Bildsamkeit bedeutet also Aufnahmebereitschaft für Bildungsgüter, Einprägbarkeit, Aufbaufähigkeit des Charakters im Sinne der gewünschten sittlichen Determination. Insofern der Unterricht das zu leisten hat, bedeutet Bildsamkeit spezieller gefasst: die Bereitschaft für die Aneignung in psychologischen Aneignungsstufen, die für alle Bildungsgüter in gleicher Weise gültig erachtet werden. Bildsamkeit ist also Apperzeptionsfähigkeit.

Der Begriff der Bildsamkeit hat bei Herbart fundamentale Bedeutung, insofern als er zum Grundbegriff der Pädagogik erklärt wird. Das ist bislang nie bestritten worden, sondern jede nach Herbart neu auftretende pädagogische Systembildung, übernimmt dieses Postulat und sucht es von ihren Grundaxiomen neu zu erfüllen. Als Beispiele seien angeführt:

Kerschensteiners „Grundaxiom des Bildungsprozesses“, in welchem er nachweist, dass die Erziehung als Kulturprozess im Sinne Sprangers die Angleichung des subjektiven Geistes an den objektiven Geist vollziehen könne, dass umgekehrt der objektive Geist als normativer Geist im subjektiven Geist Gestalt und Wirksamkeit erhalte, weil beide Arten des Geistes strukturgleich seien, und zumindest eines der sechs Wertgebiete bzw. eine der entsprechenden Lebensformen deswegen verwirklicht werden könne, weil die Anlage dazu im Zögling ruhe, d. h. er dafür bildsam sei.

Als zweites Beispiel sei die Auffassung Flitners erwähnt: Nach dem Abweis einer pädagogisch nicht zutreffenden Definition bei Aloys Fischer liegt für ihn zwischen der Erbanlage und den Umwelteinflüssen die Bildsamkeit in einem Raume der Freiheit im Zögling, der als geistig-geschichtliches Wesen aufgefasst wird und in der „Leitlinie“ seiner Lebensgestaltung der Bildsamkeit Ausdruck verleiht. Inhaltlich wird die Bildsamkeit gekennzeichnet durch ihren Bezug auf die vierfache Sichtweise des pädagogischen Phänomens (Anm. 29).

Die Frage der Bildsamkeit ist ein typisches Problem des vergegenständlichen Denkens. Die Bildsamkeit des Zöglings kann dem Erzieher nur dann zum Problem werden, wenn er ihn als Objekt für seine Einwirkungen betrachtet und mit Hilfe der Psychologie untersucht, inwiefern er für seine Absichten zugänglich ist oder nicht.

Von unseren Voraussetzungen her muss dieser Begriff jedoch a limine abgelehnt werden. Als Person, die nur in der personalen Begegnung mit dem Du sich verwirklicht, ist der Zögling der Hilfe des Erziehers bedürftig. Hier ist die Frage der Bildsamkeit völlig fehl am Platze. Sie wird erst dann bedeutsam, wenn der Erzieher das personale Verhältnis verlässt. Dann muss der Zögling, weil er Objekt ist, für ihn fremd, unverständlich und unzugänglich werden, weil der Erzieher nicht mehr von der Erziehungsbedürftigkeit des Zöglings ausgeht, sondern seine Absichten und Einwirkungen an ihn heranträgt. Ebenfalls dann, wenn der Zögling das ursprüngliche Verhältnis löst, muss man von Bildsamkeit sprechen. Jedoch selbst wenn man die Bildsamkeit, die das Korrelat des defizienten personalen Verhältnisses ist, durch den eigentlichen Begriff der Erziehungsbedürftigkeit ersetzt, ist dieser noch nicht der Grundbegriff der Pädagogik.

Der Begriff, der für die Erziehung fundamental wird und die Pädagogik als Wissenschaft konstituiert, heisst: die personale Begegnung (oder auch das „dialogische Verhältnis“, Anm. 30).

Aber auch der Erzieher selbst erscheint nun in einem neuen Licht. Ich kann nur erziehen, wenn ich überhaupt ein Ich bin, d. h. wenn ich selbst wirklich bin. Was das bedeutet, hat uns Ferdinand Ebner ausführlich gezeigt. Wirklich bin ich nur in der Beziehung auf ein Du; nur, wenn ich um diese meine Bestimmung unmittelbar weiss und alle Kräfte daran setze, sie zu erfüllen. Nur in der steten Bewusstheit und der latenten Bereitschaft, jede mögliche und sich anbietende Beziehung einzugehen, erreiche ich meine persönliche Existenz.

Einen Menschen erziehen wollen, heisst also letzten Endes, Anforderungen an sich selber stellen. Ein Mensch, der für die von ihm gelehrtten Wahrheiten nicht mit seiner ganzen Person eintritt, wirkt in keiner Weise erzieherisch (Anm. 31). Ich kann nicht unpersönlich erziehen (Anm. 32), das heisst, ich kann meine Person aus dem erzieherischen Verhältnis zum Du des Zöglings nicht heraushalten, ohne selbst unwirklich zu werden, damit den Zögling zu entwicklichen und das Erziehungsgeschehen unwesentlich zu machen. Jeder sogenannte „Erziehungsarbeiter“, „Routinier“, „blosser Methodiker“ ist nicht nur kein Erzieher, sondern auch keine sittlich erfüllte Person. Die heute vor allem an höheren Schulen noch anzutreffende Ablehnung der Erziehungsaufgabe und die einseitige Akzentuierung der Bildungsaufgabe, wobei unter Bildung meist nur Wissensvermittlung, bestenfalls Bildung in humanistischem oder kulturpädagogischem Sinne verstanden wird, ist ein grundsätzlicher Irrtum. Lehrer, die den Unterricht ohne „dialogisches Verhältnis“ glauben entfalten zu können, begeben sich in einen defizienten Modus des Erziehers. So auch dann, wenn sie in bewusster Vereinseitigung Erziehung auffassen als biologisches, soziologisches oder kulturelles Geschehen. Krasse Beispiele in der Gegenwart sind die „Erziehungsfunktionäre“ kommunistischer Pädagogik.

Der Mensch, der die Erziehung als einen „Job“ wie jeden anderen auffasst und danach handelt, erfüllt in keiner Weise die Bedingungen, die aus dem personalistischen Bild des Menschen hervorgehen. Gerade diese Haltung ist unfähig, die Erziehungsbedürftigkeit des Zöglings zu spüren, seine Schwächen und Nöte zu empfinden. Man geht sogar so weit, die Erziehung durch Plan und Methode zu schematisieren. Wenn dann der Erziehungserfolg ausbleibt und der Zögling Schwierigkeiten macht, sind solche Erzieher in Unkenntnis der eigentlichen Wirklichkeit des Zöglings auf die Methodik angewiesen; und die versuchen mit methodischen Tricks den Zögling so zu beeinflussen, dass das angestrebte Ziel auf Umwegen doch erreicht wird.

Eine solche unverantwortliche Wertschätzung der Methoden ist nur möglich auf Grund einer Unwirklichkeit der Erzieher selbst. Das heisst, die rechte Erziehung ist unlösbar verbunden mit der Sittlichkeit der Person.

b) Erziehung und Bildung

Aus beiden Momenten der Betrachtung geht deutlich hervor, dass das Verhältnis von Erzieher und Zögling notwendig das personale Verhältnis von Ich und Du sein muss. Erziehung ist immer und nur personale Begegnung, wie umgekehrt jede personale Begegnung immer und nur erzieherisch wirkt ¹⁾. Denn Begegnung ist, vom Erzieher her gesehen, der Freiheit lassende, aber Freiheit provozierende Aufruf eines freien Ich an ein freies Du, einen bestimmten, im Aufruf gemeinten materialen Wert zu realisieren ²⁾. Da aber, wie wir sahen, personale Begegnung beides umgreift - den Aufruf wie die Antwort - bedeutet das an dieser Stelle, dass auch das Verhältnis des Zöglings zum Erzieher personal sein muss. Vom Zögling aus gesehen ist personale Begegnung immer die in der freien Realisation eines materialen Wertes bestehende Antwort an den Aufrufenden. In dieser Antwort verwirklicht sich die Person selbst. Von Bildung im eigentlichen Sinne kann man also erst dann sprechen, wenn der Zögling den Aufruf des Erziehers vernimmt und mit der freien Wertrealisation beantwortet. Das heisst, Erziehung ist Aufruf, Bildung ist Antwort.

Erziehung und Bildung erhalten damit eine völlige Umdeutung.

Bildung kann nun nicht mehr verstanden werden als „Ausfeilung der rational-ökonomischen, technischen Kräfte“, als „der lustvolle Selbstgenuss der harmonischen Persönlichkeit“, als „Vermittelung des objektiven Geistes in den Kulturgütern mit dem subjektiven Geist im Zögling“, als „Wissens- und Kenntnisvermittlung“, sondern Bildung ist nach unseren Voraussetzungen die wesens-

1) Vgl. dazu S. 78

2) Vgl. dazu unsere Definition der personale Begegnung, S. 58

gemässe Selbstverwirklichung des Menschen als Person.

Das bedeutet, dass alle Momente, die wir als Bedingungen für den rechten Erzieher aufgestellt haben, Momente der Bildung sind. Mein Streben nach Verwirklichung meiner freien Möglichkeiten, nach Realisation meiner selbst als Person, ist Streben nach Bildung. Wer sich bildet, verwirklicht sich seinsgerecht und wesensgemäss. Bildung ist Gestaltung des menschlichen Gesamtseins, ist eine Seinskategorie. Bildung ist also wesentlich Selbstbildung.

Nur der Mensch ist gebildet, der sich in seinem Angelegtsein auf ein Du versteht und weiss, dass seine Wirklichkeit nur in der Beziehung zum Du liegt. Je mehr es ihm gelingt, aus der nur augenblickhaften Beziehungsbereitschaft eine andauernde zu machen, je mehr er sein Leben aus nur momenthaften einzelnen Beziehungsakten in eine einzige gegliederte Beziehung umzuwandeln versteht, um so wirklicher ist seine Person, um so vollendeter seine Bildung.

Der wahrhaft gebildete Mensch ist der demütige Mensch; denn er allein weiss, dass er das Ideal einer personalen Begegnung immer (wenigstens zum Teil) verfehlt, und wie weit er es verfehlt. Bildung ist nie Besitz und nie zu Ende, sondern immer Aufgabe zum Weiterbilden. Nicht das Wissen ist Ziel der Bildung, sondern die Gewissenstreue. Nicht die Wissensweite, sondern die personale Tiefe des Wissens entscheidet. Anstelle der formal rationalen „scientia“ strebt die Bildung nach „sapientia“ (Anm. 33). Weisheit, die Wissen und Demut umfasst, ist letztes Ziel aller Bildung.

Jedoch grenzen solche Überlegungen bereits an das Gebiet einer pädagogischen Teleologie und können hier nicht weiter verfolgt werden.

Erziehung kann nach dieser Definition der Bildung nur sein: die Hilfe einer Person zur wesensgemässen Selbstverwirklichung einer anderen Person.

Da ich mich nicht selbst bilden kann, ohne in die Beziehung zu treten, bedeutet das: Es gibt keine Selbstverwirklichung ohne Du. Ich bedarf immer der Hilfe einer anderen Person. Erziehung ist die unumgänglich notwendige Bildungshilfe durch eine andere Person (Anm. 34). Erziehung ist Unterweisung, Aufmerksammachen; ist Hinziehen, Hinführung, ist Führung, nie Zwang, hat also ein wesentlich instruktives Element. Erziehung ist ein existentieller Dialog und gründet in einem Akt tiefster Verantwortung für das Du des Zöglings. Für diesen bedeutet sie tiefe Unterwerfung in den Gehorsam, und zwar willentlich frei. Sie verlangt Konsequenz und Strenge; aber sie verbietet jeden Zwang und jede Dressur. Andererseits entspricht aber auch das Wachsenlassen nicht dem, was Erziehung meint. Es gäbe gar keine Bildung, wäre Wachsenlassen überhaupt möglich. Darin offenbart sich der grundsätzliche Irrtum Rousseaus.

Wirkliches Leben ist nur Leben in personaler Begegnung. Ohne sie wäre menschliches Leben gar nicht möglich. Menschliches Leben ohne Erziehung ist also ebenso unmöglich.

Aus ihrer Unterscheidung geht das notwendige Aufeinanderbezogensein von Erziehung und Bildung hervor. Es zeigt sich, dass sie wahrhaft Grundformen menschlicher Existenz sind. Sofern ich an der Aufgabe meiner Existenz arbeite, sofern ich also wirklich existiere, bilde ich mich. Es ist also gerechtfertigt, von Bildung als von einer Seinskategorie zu sprechen. Indem ich zu meiner Bildung notwendigerweise in die personale Begegnung trete, helfe ich einem anderen Menschen bei seiner Bildung. Indem ich erziehe, bilde ich mich selber; indem ich mich bilde, erziehe ich den anderen. Da ich aber zu meiner Bildung seiner Hilfe bedarf, gilt diese Relation auch umgekehrt: Indem der andere sich bildet, erzieht er mich.

Da der andere bei seiner Bildung von meiner Hilfe, d. h., von meiner Bildung, abhängig ist, erhält meine absolute Aufgabe, die mir mit meiner Existenz aufgegeben wurde, eine weitere Begründung: Ich muss an meiner Existenz arbeiten, weil ich mit meiner Bildung immer zugleich einem anderen Menschen zu der seinen verhelfe (Anm. 35).

Aus dieser begrifflichen Neufassung von Erziehung und Bildung, wie auch bereits aus der Definition der personalen Begegnung, geht der Zusammenhang von Erziehung und Bildung klar hervor:

Erziehung und Bildung sind „zwei korrespondierende, zueinander in einem wesenhaften, weil im Sein der Person selbst gründenden Bezug stehende Phänomene. Keines ist ohne das andere sinnvoll. Es gibt keine Bildung ohne die notwendige Erziehungshilfe; es gibt aber auch keine Erziehung, welche nicht immer und in jedem Fall auf Bildung im dargestellten Sinne abzielte. Erziehung ist also die seinsmässige notwendige Voraussetzung für Bildung, d. h. für die wesensgemässe Selbstverwirklichung der Person. Damit aber wird durchsichtig, dass es eigentlich widersinnig ist, von Selbsterziehung zu sprechen, insofern der Mensch immer nur selbst bilden, nie aber sich selbst erziehen kann. Mit anderen Worten: Bildung ist ein intra personales Aktgefüge, Erziehung dagegen ein interpersonales“¹⁾,

Man verfällt einer Verengung, wenn man wie Drechsler²⁾ neben der eigentlichen Erziehung noch „periphere“, d. h. hinführende und vorbereitende Erziehungsakte annimmt. Als solche kennzeichnet er: Akte der Bindung (Gebot,

1) F. Stippel, Grundlinien personaler Pädagogik, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, 3/1958, S. 164 f. (Anm. 36). Sperrung durch Stippel

2) J. Drechsler, Das Wesen des Erziehungsaktes, in: Pädagogische Rundschau, 1. Jg., Heft 8/9, 1947, S. 298 f.

Verbot, Strafe), Akte der Lösung (Anreiz zur Selbsttätigkeit, Anregung des Selbstverantwortungswillens), Akte der Festigung (im körperlichen, geistigen und seelischen Bereich). Die eigentliche Erziehung sei jedoch die personale Begegnung.

Drechsler macht damit innerhalb der Erziehung einen Unterschied. Es gibt demnach Erziehung, die personale Begegnung ist, und Erziehung, die nur zu den peripheren Akten gehört.

Diese Unterscheidung lässt sich aber nicht halten. Von Erziehung kann man überhaupt erst sprechen, wenn sie als personale Begegnung geschieht, und nur als solche wirkt sie erzieherisch ¹⁾.

Ausserdem übersieht Drechsler, dass die Akte, die er periphere oder vorbereitende nennt, bereits personale Begegnungen sind, vorausgesetzt, sie werden vom Erzieher in der rechten Haltung gesetzt. Das Gebot ist bereits ein Aufruf, einen Wert zu verwirklichen. Ebenfalls kann der Anreiz zur Selbsttätigkeit und zum Selbstverantwortungswollen nur gedacht werden als Aufruf an die personale Freiheit des Zöglings. Das bedeutet, dass alle genannten Akte - ihren dialogischen Charakter vorausgesetzt, anderenfalls wirken sie gar nicht erzieherisch - bereits Erziehung sind und nicht mehr nur periphere Erziehungsakte genannt werden können.

Noch eines kommt hinzu. Die Aufteilung der Akte in solche der Bindung, Lösung und Festigung lässt sich gar nicht durchführen. Der Erzieher kann den Zögling nur binden an seinen eigenen freien Verantwortungswillen. Die Entfaltung seiner Freiheit kann er nur anregen im Aufruf, d. h. sofern ihm die freie, willentliche Bindung des Zöglings an den materialen Wert gelingt. Und die Festigung bezieht sich nur auf die Intensität der vom Zögling ergriffenen Selbstverantwortung.

Alle drei Momente sind in jeder personalen Begegnung enthalten und können gar nicht in dieser Weise eliminiert werden.

Die Unterscheidung in „eigentliche Erziehung“ und „periphere Erziehungsakte“ muss aus diesen Gründen abgelehnt werden. Sofern die sogenannten peripheren Akte dialogischen Charakter tragen, sind sie bereits eigentliche Erziehung; sofern sie jedoch den Zögling zum Objekt haben, in der Absicht, ihn auf eine personale Begegnung vorzubereiten, kann von Erziehung überhaupt noch nicht gesprochen werden.

Diese Ausführungen wurden bewusst so grundsätzlich und knapp gehalten, um zwingend darzutun, dass diese Definitionen für Erziehung und Bildung überhaupt gelten und keineswegs auf irgendein konkretes Erziehungsverhältnis eingeschränkt

1) Vgl. dazu: Intentionale und funktionale Erziehung, S. 78

sind. Die bei einer Einschränkung (wie z. B. auf das Erziehungsverhältnis in der Schule) wahrscheinlich auftauchenden Einwände können in einer grundsätzlichen Überlegung nicht berücksichtigt werden. Eventuelle Bedenken gegen die praktische Brauchbarkeit dieser Grundlagen könnten in einer umfassenden Systematik, deren Schema in dieser Arbeit bereits entworfen wurde ¹⁾, gerecht beantwortet werden.

c) Intentionale und funktionale Erziehung

Die bisher schon des öfteren aufgestellte Behauptung, dass nur die personale Begegnung erzieherisch wirke und dass jedes funktionale Einwirken in keiner Weise Erziehung genannt werden könne, soll hier noch einmal aufgegriffen, begründet und auf die Konsequenzen für einen strengen Begriff von Erziehung hin untersucht werden.

Die Unterscheidung von intentionaler und funktionaler Erziehung ist ein Problem der Auseinandersetzung zwischen normativer und deskriptiver Pädagogik. Diese Unterscheidung wird in der Hauptsache vertreten von Kriek, Petersen und Lochner, Hördt und Friedrich Schneider.

Unter dem Begriff der funktionalen Erziehung fasst man sämtliche auf den Menschen nur kausal einwirkenden Einflüsse, wie: Milieu, Klima, nationale Eigenschaften, Film und Funk usw. zusammen. Alle bewusste und beabsichtigte Erziehung nennt man dagegen intentional.

Aus unserem Ansatz geht deutlich hervor, dass es eine funktionale Erziehung überhaupt nicht geben kann. Wenn nämlich Erziehung Hilfe zur wesensgemässen Selbstverwirklichung des Menschen als Person ist, dann muss sie in jedem Falle ein Aufruf an die Freiheit des anderen zur Selbstbestimmung sein.

Jede Determination verhindert jedoch gerade die Selbstbestimmung. Sie kann als Hilfe daher keineswegs in Frage kommen. Aber die Selbstverwirklichung als die freie und bewusste Erfüllung materialer Werte fordert doch im Leben des einzelnen immer irgendetwas Konkretes, das zunächst überhaupt erst verstanden und dann erfüllt werden können muss. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit der Vermittlung des Verstehens. Es erscheint also als gerechtfertigt, schon die rein funktionale Wissensvermittlung als Hilfe zu bezeichnen, weil damit offenbar die Fähigkeit für das Verstehen eines möglichen zukünftigen Aufrufes herbeigeführt werden könnte.

Aber jede funktionale Wissensvermittlung erreicht nur eine Anhäufung von Wissen, das jedoch von der personalen Mitte her nicht erfasst wird, also letztlich unverstanden bleibt und somit das Verstehen eines Aufrufes nicht ermöglichen

1) Vgl. S. 67/68

kann. Solange die freie Selbstbestimmung nicht angesprochen wird, die dieses Wissen vom Gewissen her ergreift und verantwortet, kann von Hilfe nicht die Rede sein. Das verweist uns wieder auf den ursprünglichen Aufruf zurück, der demnach das Verstehen seiner Forderung, wenigstens im Anfang, dem Aufgerufenen selbst vermitteln müsste.

Der gleiche Gedankengang ergibt sich, wenn man die Notwendigkeit einer Könnensschulung vorerst losgelöst vom Aufruf zur späteren Erfüllung forderte.

Wenn Wissensvermittlung und Könnensschulung als Hilfe - d. h. , der Aufruf muss erhalten bleiben - für eine noch nicht in eigener Einsicht handelnde Person eingesetzt werden sollen, dann ist das nur im Gehorsamsverhältnis möglich, d. h. unter Berufung auf die Notwendigkeit des Vertrauens des Zöglings in die höhere Einsicht des Erziehers, wodurch die freie Selbstbestimmung des Zöglings unangetastet bliebe ¹⁾.

Sobald der Zögling das Gehorsamsverhältnis endgültig verlässt, ohne in anderer Selbstbestimmung zu stehen, nimmt er dem Erzieher damit jede Möglichkeit, aus der Wissensvermittlung noch eine Hilfe zu machen. Echte Erziehung ist unter diesen Umständen vorläufig nicht mehr möglich.

Jede Determination, jede kausale Wirkung, jeder funktionale Einfluss, selbst bewusster oder absichtsvoller Art, kann also, weil dadurch die gegenwärtige Freiheit nicht nur verletzt würde, sondern auch kein möglicher künftiger Aufruf dadurch gefordert werden könnte, niemals Hilfe zur Selbstbestimmung sein und daher nicht Erziehung genannt werden.

Jedoch muss auch der Begriff einer intentionalen Erziehung noch erheblich differenziert und eingeschränkt werden.

Ausgehend von der geläufigen Bedeutung des Begriffs kann man sagen: Intentionale Erziehung ist bewusst und absichtsvoll eingesetztes Tun des Erziehers.

Wie aber aus der Ablehnung des Begriffs einer funktionalen Erziehung hervorgeht, ist Intention in dieser bisherigen Bedeutung für unsere Definition der Erziehung eine zwar notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung; denn der formale Charakter der Intention genügt allein nicht. Sie muss gerichtet sein auf die freie Selbstverwirklichung des Zöglings als Person. Jede Intention, die diesen Inhalt verkürzt oder verändert, gehört nicht mehr in den Bereich des Erzieherischen.

In diesem engeren Sinne wäre intentionale Erziehung demnach jetzt: die bewusste, aktive Hilfe einer Person zur Selbstverwirklichung einer anderen Person.

1) Vgl. dazu: Das Gehorsamsverhältnis, S. 81

Diese Definition bedeutet aber die Verkürzung einer anderen Seite. So wirkt z. B. eine Person, die sittlich handelt, ohne dabei oder damit absichtlich auf einen anderen Menschen einwirken zu wollen, aus sich heraus als gutes Beispiel. Ein Ähnliches bezieht sich auch auf das alltägliche Verhalten der Eltern. Das selbe verdeutlicht die Situation, in der zwei Menschen einander ohne jedes Wort ganz unmittelbar begegnen. Ohne dass dabei der eine irgendeinen absichtlichen Akt setzt, wirkt er doch in hervorragender Weise erzieherisch. Das bedeutet, dass auch jede ruhende Bereitschaft zur Begegnung bereits intentionale Erziehung ist. Sittlich kann ich mich nur verhalten, wenn ich mich begreife als Person, d. h. als auf ein Du bezogen. Sofern ich also sittlich handle, ist von mir aus die Beziehung zum anderen intentional hergestellt. Und sofern der Zögling die Werthaftigkeit seines Lehrers oder seiner Eltern unmittelbar erfasst, wirkt diese Beziehung, die sich damit vollzogen hat, immer erzieherisch. In der gleichen Weise kann ein Buch erzieherisch wirken, wenn es vom Autor als Aufruf an das Du des Lesers geschrieben ist. Jedes indifferente Buch, jedes unsittliche Handeln ist dem Du gegenüber teilnahmslos und wirkt nur funktional. Das ausschliesslich aktive Moment unserer Definition muss daher als einseitig ausscheiden. Zugleich erhält das bewusste und das freiheitliche Moment eine starke Akzentuierung.

Intentionale Erziehung wäre demnach: die bewusste, absichtsvolle, freiheitlassende Hilfe zur Selbstverwirklichung des Zöglings als Person, die schon in der Bereitschaft latent gegeben ist und sich in jedem Augenblick zur aktiven Hilfe steigern kann.

2. Grenzen und Möglichkeiten der Erziehung

a) Die personale Freiheit als Grenze

Die Grenze der erzieherischen Einwirkung liegt immer in der personalen Freiheit des Zöglings. Ob die Freiheit bewusst ergriffen und verantwortet wird oder ob der junge Mensch sich ihrer noch nicht bewusst ist, in beiden Fällen ist der Erzieher gehalten, sie zu respektieren.

Es ist seine spezifische Aufgabe als Erzieher, dafür Sorge zu tragen, dass der junge Mensch, der von seiner Freiheit noch nicht weiss und sie nur unbewusst gebraucht, sie bewusst als unantastbar die seine erkennt und als (an ihn gestellte) Aufgabe versteht, die er annehmen und verwirklichen muss. Das Bewusstsein der Freiheit wird aber nicht durch zwanghafte, determinierende Einwirkungen erweckt, sondern nur in der personalen Begegnung, in der das freie Ich des Erziehers in freier Weise dem Du des Zöglings begegnet und es als Freiheit zur Verwirklichung eines Wertes aufruft. Indem das Du erkennt, dass hier an seine

Freiheit appelliert wird, dass seine selbständige Tat gefordert und es als frei respektiert wird, erfasst es sich selbst als frei.

Wenn die Freiheit des jungen Menschen nicht von Anfang an und grundsätzlich in dieser Weise geachtet und beachtet wird, kann der Zögling nicht zur Freiheit gelangen. Nur in dem Masse er als frei behandelt wird, erfährt er sich als frei. Und im Masse diese Erkenntnis wächst und sein Wesen ergreift, wird er selbständig und verwirklicht sich als Person. Der Lehrer entlässt also im Verlaufe der Erziehung seinen Zögling mehr und mehr aus dem Gehorsamsverhältnis ¹⁾.

Die Erziehung hört im Leben des Menschen nie auf. Da es keinen Menschen je gelingt, seine Bildung zu vollenden, wird kein Mensch je auf die Hilfe eines anderen verzichten können. In dem Moment aber, in dem der andere meine Hilfe ablehnt, stosse ich an die Grenze seiner Freiheit. Selbst als „Berufserzieher“ bin ich nicht befugt, meine Hilfe mit Gewalt durchzusetzen. Niemand kann zu seinem Heile gezwungen werden; auch nicht, wenn den Erzieher die besten Absichten leiten. Das entbindet mich nicht von der Aufgabe, innerhalb meiner Grenzen alles zu tun, um den anderen Menschen auf das Fehlerhafte seines Tuns aufmerksam zu machen. Sobald er mich jedoch in meine Grenzen verweist, muss ich mich beschränken. Die Würde der personalen Freiheit ist selbst dann noch unantastbar, wenn sie von einer Person für einen ihrem Wesen zuwiderlaufenden Zweck eingesetzt wird. Der Zögling ist zwar erst durch meine Hilfe frei geworden; wenn ich aber diese seine durch mich gewonnene Freiheit nicht gleich wieder entwerten und vernichten will, muss ich sie anerkennen. Wenn ich den Zögling wie ein Objekt behandle und seine Freiheit mit Füßen trete, darf ich nicht erwarten, dass er sich wie ein freies Subjekt verhält. Ausserdem bin ich dann selbst - weil ich keine Freiheit lasse, sondern nur bestimme - nicht mehr wirklich und wirke nicht mehr erzieherisch. (Anm. 37).

b) Das Gehorsamsverhältnis

Nach diesen Ausführungen erscheint die Situation der Eltern und Berufserzieher ziemlich entmutigend, denn von keinem Unmündigen kann erwartet werden, dass er alle Werte direkt in eigener Selbstbestimmung ergreift. Es muss die Möglichkeit eines modifizierten Erziehungsverhältnisses dargelegt werden, in dem weder der Zögling determiniert wird, noch seine Willkür entscheidet, und trotzdem die fehlende eigene Einsicht durch eine fremde ersetzt werden kann.

Aus der Erziehungsbedürftigkeit des Zöglings folgt formal ein Erziehungsauftrag. Material begründet ist er erst in meiner sittlichen Gewissheit und dem darauf gerichteten ursprünglichen Vertrauen des Kindes. Ebenfalls von da her

1) Zur Darstellung dieses Verhältnisses vergleiche S. 81 unten

leitet sich die Berechtigung meiner Forderung nach Gehorsam gegenüber dem Zögling. Da er noch nicht fähig ist, sich in eigener Initiative zu verwirklichen, und ich ihm allein dazu verhelfen kann, muss er mir in der Anerkennung meiner in personaler Verwirklichung gewonnenen höheren Einsicht gehorchen.

Durch diese letzte Bedingung unterscheidet sich das Gehorsamsverhältnis von der personalen Begegnung überhaupt. Meine Forderung nach Gehorsam ist aber nur solange legitimiert, wie der Zögling nur formal gehorcht. Sobald er auch material gehorcht, d. h. aus eigener Einsicht sich frei selbst bestimmt, ist meine Forderung überflüssig.

Wenn mein Zögling vorher aus dem Vertrauensverhältnis herausfällt, d. h. , wenn er mir auf meinen Aufruf eine defiziente Antwort gibt, so muss ich mich ihm entziehen, ohne damit meine prinzipielle Beziehungsbereitschaft aufzugeben. Ich darf ihm nicht nachgeben, wenn er mir einen defizienten Modus der Begegnung anträgt, weil ich damit die Defizienz als wertvoll bestätigen und mir selber widersprechen würde. Wenn man auf den Ungehorsam des Kindes nicht konsequent mit dem Entzug der Bestätigung antwortet, so zerstört man damit die Orientierung des Kindes an einer konstanten Wertordnung und in der Folge davon auch sein Vertrauen in die höhere Einsicht des Erziehers. In dieser Beliebigkeit, die jetzt meine Forderungen für das Kind haben müssen, wird es für seine weiteren Entscheidungen nur noch an seine eigene Willkür verwiesen. Das bedeutet, es ist den funktionalen Einflüssen ausgeliefert. Unter den Voraussetzungen der Hilfe zwingt mich der Ungehorsam des Kindes daher, mich ihm insoweit zu entziehen. Die Unterbrechung des Vertrauensverhältnisses von meiner Seite her als Antwort auf den Ungehorsam erweist sich hier als wesensnotwendig und ist zugleich für das Kind Strafe in der eigentlichen Bedeutung des Wortes (Anm. 38).

Die gewöhnlich als Strafe bezeichneten verschiedenen Massnahmen des Erziehers müssten daher alle mehr oder weniger stark und möglichst in der Sprache des Kindes die oben geforderte Haltung des Erziehers zum Ausdruck bringen. Das Kind muss aber auf jeden Fall in der Strafe erfahren, dass es mit seinem Fehler meine bessere Vorstellung von ihm selbst verletzt hat; d. h. , die Strafe muss deutlich machen, dass ich enttäuscht und traurig bin, weil es aus dem Vertrauensverhältnis zu mir herausgefallen ist. Ich muss dem Kind also zeigen, dass es mich zu der Strafe zwingt und ich darüber, obwohl ich sie vollziehe, selber betrübt bin. An der Strafe eines Kindes darf man nie Freude haben, sie darf nicht einmal gleichgültig lassen. Es darf nie gestraft werden mit der Begründung: das tut man nicht, oder: ich will nicht, dass du das tust; sondern gestraft wird, wenn und weil etwas verletzt wurde, das nicht nur über dem Kind, sondern auch über dem Strafenden steht, d. h. die für beide gültige und verbindliche Ordnung. Der verletzte materiale Wert muss wie für den Zögling so auch für

mich gelten; und ich strafe um seinetwillen, nicht um meinetwillen.

Strafe, so verstanden, ist dann kein Einbruch in die Freiheitssphäre des Kindes. Sie verletzt also nicht nur nicht die (im letzten Kapitel aufgestellten) Grenzen der Erziehung, sondern ist eine wesentliche Hilfe für die Entfaltung der Person des Zöglings, solange das Gehorsamsverhältnis noch besteht.

c) Die Möglichkeiten der Erziehung in der personalen Begegnung

Eine wesentliche Notwendigkeit der rechten Erziehung ist, dass ich auch dann noch in der Beziehungsintention bleibe, wenn sie vom anderen abgelehnt wird. Aus seiner Ablehnung folgt also nicht, dass ich ihn nun wie ein Objekt für meine Zwecke behandeln darf, sondern ich muss fortwährend in der Bereitschaft bleiben, seinen Ruf zu vernehmen; muss stetig hoffen, ihn doch noch zu erreichen; darf nie daran zweifeln, dass er ein freiheitliches Selbst ist, das zur Erkenntnis seines eigentlichen Seins fähig ist. Ich muss von mir aus für eine Begegnung prinzipiell offen bleiben. Ich muss durch mein Verhalten aufrufend wirken und meine Haltung muss jeden, mit dem ich in Kontakt komme dazu auffordern, den Wert, den ich selbst erstrebe, in mich aufzunehmen und darzustellen, zu realisieren. Darin liegt die Macht der Erziehung, eine Kraft, wie sie keine ausgeklügelte psychologische Methode entfalten kann. Denn jedes mit dem vollen Wesen gesprochene Wort hat die Fähigkeit, die personale Tiefe im Du zu erreichen. Jedoch bleibt seine Freiheit dabei unangetastet. Je ausgeprägter mein Verhalten ist, je intensiver mein Aufruf, um so eher gelingt es mir, die Innerlichkeit des anderen zu erreichen. Und die Wendung, die der andere dann, durch meinen Aufruf veranlasst, jedoch sich selbst dazu bestimmend - vollzieht, ist tiefgreifender und umfassender als jede Änderung der äusserlichen Verhaltensweise, die durch die Erziehungsauffassung der herkömmlichen Systeme erreicht werden soll und kann.

Das Beispiel ist die *conversio* des Paulus. Hier wird eine völlig neue Haltung sichtbar, die konsequent adäquate Verhaltensformen nach sich zieht, die aber deswegen gültig sind, weil Verhalten jeweils ein Fall der Haltung ist. Solange der Zögling Objekt ist, wie er es für die meisten Auffassung der Erziehung ist, kann immer nur die Veränderung des Verhaltens erstrebt werden, ohne dass tatsächlich vorher die das Verhalten erst erzeugende Haltung erreicht wurde.

Darin liegt die grosse Möglichkeit der rechten Erziehung, dass sie die Bildung der dem Verhalten zugrunde liegenden Haltung bewirkt.

Von hier aus ergibt sich die Einheit des menschlichen Verhaltens zu Wertbereichen. Dem entspricht die Einheit der Erziehung und von hier aus wird die Unmöglichkeit deutlich, von einer selbständigen staatsbürgerlichen Erziehung, sexuellen Erziehung oder gar Verkehrserziehung zu sprechen.

Sexuelle Erziehung z. B. meint jetzt das Verhalten des Menschen zu seiner und des anderen Geschlechtlichkeit, wobei dieses Verhalten aus der Haltung seiner Person entfließt. Aus eben derselben Haltung aber ergibt sich auch das Verhalten des Menschen zum Staat, zur Wirtschaft, zur Kunst, zum Verkehr usw.

Unter drei verschiedenen Blickwinkeln kann man die Erziehung betrachten, was ihre Möglichkeiten betrifft.

Eine erste Möglichkeit besteht darin, dass in der Erziehung die Freiheit eines anderen Menschen „bewirkt“ wird. Inwiefern dieses Vertrauen in die Erziehung gerechtfertigt ist und wie dieses Bewirken der Freiheit zu verstehen ist, wurde bereits dargelegt. Diese Möglichkeit der Erziehung steht am Anfang des Gehorsamsverhältnisses. Beim Kind ist nämlich die Freiheit noch eine blosse ontologische Kategorie. Indem ich an die Freiheit im Kind appelliere und es dazu aufrufe, sich als frei zu zeigen in der Realisation eines Wertes, bewirke ich, wenn der Aufruf überhaupt verstanden wurde, dass das Kind sich frei entscheidet: für oder gegen den Wert als Inhalt meines Aufrufes. Damit hat es seine Freiheit frei ergriffen, wozu es jedoch ohne meinen Aufruf nicht fähig gewesen wäre.

Was in dieser Zeit des Gehorsamsverhältnisses vom Erzieher gewirkt wird, ist für die Zukunft des jungen Menschen von grösster Bedeutung. Die Weise, in der er seine Freiheit erfährt, ist meist entscheidend für sein Leben. Die Erziehung steht daher hier in ihrer höchsten Verantwortlichkeit.

(Die Gewohnung erscheint hier als gefährlich oder gar sinnwidrig, da sie den Anruf der Freiheit versperrt und sogenannte Verhaltensweisen ohne Bezug zur Haltung einübt und dabei zu blossen Dressur absinken kann ¹⁾).

Wenn eine wesensgemässe Erziehung erreicht hat, dass der junge Mensch seine Freiheit bewusst als die seine ergreift und seinsgerecht zur Selbstverwirklichung gebraucht, dann ist ihm seine Bildung das ureigenste Anliegen und er wird - volle Erfassung dessen, um was es geht, vorausgesetzt - niemals eine Hilfe zu seiner Selbstbildung ausschlagen. Hier liegt die Möglichkeit der Erziehung darin, dass ihr nichts im Wege liegt, diesen Menschen zu umfassender Bildung und zu einer hohen Verwirklichung seiner Person zu führen.

In eigentliche Schwierigkeiten kommt die Erziehung erst, wenn man ihre Hilfe in Freiheit ablehnt. Wenn bisher von Bewusstheit der Freiheit gesprochen wurde, so war immer die unmittelbare, nicht die reflektierte Bewusstheit gemeint. Eine Begegnung kann also in unmittelbar bewusster Freiheit,

1) Vgl. dazu S. 78/79

aber auch in voll reflektierter Bewusstheit zurückgewiesen werden. Während im ersteren Beispiel ein mit tiefer Intensität und Liebe gesprochener Aufruf noch die Möglichkeit hat, die egozentrische Verhärtung zu durchbrechen, ist im letzteren der Mensch nicht mehr zu erreichen. Dieser kennt seine Freiheit und ihren Sinn, handelt ihm bewusst entgegen und weiss um dieses sein Tun als eines unsittlichen. (Der Grenzfall liegt in der Neurose).

Dem Menschen des ersten Beispiels könnte man durch reflektierendes Denken das Unwesentliche seines Tuns bewusst machen und ihn so zur Umkehr bewegen.

Beim letzteren bleibt nur die Hoffnung, dass er seine Haltung in Freiheit ändern und seinen Egoismus aufgeben wird.

Da diese Hoffnung auch praktisch berechtigt ist, weist Hans Trüb nach in seinem Buch „Heilung in der Begegnung“. Er zeigt, dass sogar psychisch Kranke in der Begegnung geheilt werden können, ja, dass allen Heilungen, die der Psychotherapie zugeschrieben werden, letztlich die wesentliche Beziehung zugrunde liegt, die wir mit der erzieherischen identifizierten. In Wahrheit heilen könne man solche Menschen nur, so meint Trüb, wenn man an ihre Freiheit appelliere und ihnen helfe, mit eigenen Anstrengungen ihre Krankheit zu überwinden; wenn anders der Kranke nicht grundsätzlich krank bleiben oder vom Arzt völlig abhängig werden soll. Das gegenständliche Denken der Psychoanalyse sei prinzipiell unfähig, eine echte Heilung zu bewirken ¹⁾.

Die dritte Möglichkeit der Erziehung ist demnach die Durchbrechung der egozentrischen Verhärtung und die Hilfe zur „Konversion“ und auch die Heilung der durch die Defizienz verwirrten Menschen.

Mit diesen Hinweisen soll bewiesen werden, dass ein pädagogischer Pessimismus nicht berechtigt wäre, eine völlige Unerreichbarkeit der Person ist nur in dem zuletzt behandelten Fall gegeben und selbst hier nicht einmal prinzipiell.

Erziehung, in dieser Weise verstanden, hat grundsätzlich mehr Kraft als jede Anpassung oder Gewöhnung. Plan und Methode bewirken nur momentane Erfolge, die nur mit Aufwand aufrechterhalten werden können, wohingegen die Erziehung grundsätzliche Umwendungen erreicht, die den ganzen Menschen aus seinem Innersten heraus verändern, die dieser selbst frei vollzieht und frei willentlich durchhält.

1) Trübs Buch ist einer der wenigen uns bekannten Versuche, das existentielle Menschenbild für die Psychologie fruchtbar zu machen.

Anmerkungen

1) Seite 5

Der patristische Personalismus wird hier nicht weiter ausgeführt, weil das moderne personalistische Denken auf die Erkenntnisse der Patristik zum Begriff Person wieder zurückgreift. Eine Darstellung im einzelnen würde die wesentlichen Momente dieser Arbeit vorwegnehmen. Vgl. dazu: Der Personbegriff, S. 29

2) Seite 5

Die beiden anderen deutschen Idealisten, Schelling und Fichte, konnten hier übergangen werden; denn bei Schelling finden sich zum Problem der Beziehung zum Anderen keine bedeutenden Gedanken. Sofern er jedoch Ansätze zeigt, die über den Idealismus Hegels hinausgehen, vergleiche:

Schelling,	Neue Deduktion des Naturrechts, 1796
	Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, 1802

Fichte, soweit er Idealist ist, unterscheidet sich, was das Problem dieser Arbeit angeht, nicht wesentlich von Hegel. Jedoch zeigen sich in seiner Spätentwicklung Gedanken, die ihn weit über den Idealismus hinausführen, weil sie einen Personbegriff deduzieren, der von dem des Personalismus nicht mehr weit entfernt ist. Vgl. dazu:

Fichte,	Grundlage des Naturrechts
	Tatsachen des Bewusstseins, 1810/11
	Wissenschaftslehre, 1812

Das Problem der Beziehung zum Anderen taucht in der Geschichte der Philosophie noch bei verschiedenen Philosophen auf. Eine nennenswerte Darstellung erhält es bei:

Leibniz, Proudhon, Feuerbach, Marx, Stirner und Husserl. Vgl. dazu:

Leibniz,	Monadology
Proudhon,	Oeuvres complètes, éd. bouglé et moisset
Feuerbach,	Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie, 1843
	Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 1843
Marx,	Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, 1841
	Nationalökonomie und Philosophie, 1843
Stirner,	Der Einzige und sein Eigentum
Husserl,	Cartesianische Meditationen

3) Seite 11

Vgl. dazu:

J. G. Hamann,	Sämtliche Werke, Ausgabe Josef Nadler
F. H. Jacobi,	Allwill
	Allwills Briefsammlung
	Sämtliche Werke, 6 Bde. 1812-25

4) Seite 16

Die beiden bedeutendsten existentiellen Denker ausser Sartre sind Heidegger und Jaspers. Vgl. dazu:

Heidegger,	Sein und Zeit
	Was ist Metaphysik?
Jaspers,	Existenzphilosophie
	Philosophie, (vgl. bes. Bd. 2: Existenzerhellung)

5) Seite 26

Buber,	Dialogisches Leben
	Die Schriften über das dialogische Prinzip
	Urdistanz und Beziehung
Brunner,	Der Mensch im Widerspruch
	Das Gebot und die Ordnungen
	Gott und sein Rebell
Marcel,	Homo viator
	Etre et Avoir
	Monde cassé
Wust,	Ungewissheit und Wagnis
	Dialektik des Geistes
	Der Mensch und die Philosophie
Steinbüchel,	Vom Wesen und Grenze menschlicher Personalität
	Philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre, 2 Bde.
Ebner,	Das Wort und die geistigen Realitäten
	Wort und Liebe

Andere bekannte Vertreter des Personalismus sind:

Barth,	Mensch und Mitmensch, die Grundformen der Menschlichkeit
	Kirchliche Dogmatik

Berdjajew,	Von des Menschen Knechtschaft und Freiheit
Chestow,	Kierkegaard et la philosophie existentielle
Ehrenberg,	Disputation I Fichte
Frankl,	Logos und Existenz
	Der unbewusste Gott
Gogarten,	Glaube und Wirklichkeit
	Der Mensch zwischen Gott und Welt
Guardini,	Welt und Person
	Unterscheidung des Christlichen
Heim,	Glaube und Denken
Maritain,	Stufen des Wissens
	Court traité de l'existence et de l'existant
Mounier,	Qu'est-ce que le personalisme?
Michel,	Rettung und Erneuerung personalen Lebens
Rosenstock-Huessy,	Dich und Mich
	Angewandte Seelenkunde
	Der Atem des Geistes
Rosenzweig,	Der Stern der Erlösung

6) Seite 26

Hermann Cohen war der Begründer der neukantianischen „Marburger Schule“. Im hohen Alter hatte er eine unmittelbare Begegnung mit dem Gott seiner Väter - Cohen war Jude -, die ihn so beeindruckte, dass er den Neukantianismus aufgab. Mit seinem Werk: „Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“, 1919, legte er bereits die Richtung fest, die der Personalismus später im wesentlichen nehmen sollte.

7) Seite 28

Vergleiche dazu die eingehende Behandlung des Begriffs vom Wesen der Person bei Steinbüchel, Philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre, Bd. I/1.

Unbedingt zu nennen ist in diesem Zusammenhang der Versuch Fichtes, die Notwendigkeit der anderen Person als Bedingung der Möglichkeit der Existenz zu deduzieren. Vgl. dazu:

Fichte,	Grundlage des Naturrechts
	Tatsachen des Bewusstseins, 1810/11

8) Seite 32

Eine ähnliche Definition findet sich bei:

Stürmann, Systematische Anthropologie, S. 30 ff. :

„Individualwesen sind ontisch geistig-verifizierende Wesenseinheiten, die als Individuen durch sich werdend sind und ihr wesenhaft einmaliges Sosein als geistige Personalaufgabe aus sich heraus bestimmend setzen und individuell-charakteristisch als existenzielle Sinnwert-Verantwortung vor sich und der (naturalen und geschichtlichen) Welt legitimieren sollen“.
Sperrung durch Stürmann vom Verfasser weggelassen.

9) Seite 34

Einige Überlegungen, die sich hier unmittelbar anschliessen müssten, deren Behandlung aber den Rahmen der Arbeit sprengen würde, sind folgende:

a) Das Problem der Defizienz der Begegnung, Vgl. dazu:

Buber, Dialogisches Leben
Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten
Siehe auch S. 51, Vergleich und Kritik

b) Der Aufbau der Person

Die wichtigsten Ansichten, die ein Querschnitt durch die Literatur zu diesem Problem aufzeigt, finden sich etwa bei:

Guardini, Welt und Person
Lersch, Aufbau der Person
Steinbüchel, Philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre, Bd. I/1
Stürmann, Systematische Anthropologie

c) Die Problematik: Person - Gemeinschaft. Vgl. dazu:

Hengstenberg, Grundlegung einer Metaphysik der Gesellschaft
Hildebrandt, v. , Metaphysik der Gemeinschaften
Kurz, Individuum und Gemeinschaft bei Thomas von Aquin
Litt, Individuum und Gemeinschaft
Welty, O. P. , Gemeinschaft und Einzelmensch

10) Seite 35

Vergleiche dazu:

Brunner, Emil,	Die Mystik und das Wort, S. 395
Heim,	Glaube und Denken, S. 225
Löwith,	Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, S. 131
Cullberg,	Das Du und die Wirklichkeit, S. 34 ff.
Buber,	Die Schriften über das dialogische Prinzip, Nachwort, S. 291 ff.

siehe auch:

Jone,	Für Ferdinand Ebner, Stimmen der Freunde
-------	--

11) Seite 36

zu 1) „Der Spinozismus ist so recht eigentlich die Lehre vom ichlosen Geist“.

„Spinoza hatte ganz gewiss nicht recht, als er meinte, dass, wer Gott wahrhaftig liebt, nicht verlangen könne, von ihm wiedergeliebt zu werden. Was für eine Vermessenheit des Menschen - als ob er Gott überhaupt lieben könnte, wenn dieser nicht den Anfang damit machte, ihn zu lieben“.

zu 2) „Der Tiefsinn der Mystiker ist Selbstbetrug, der auf der Perspektivenlosigkeit des mystischen Insich-selbst-hinein-Versinkens beruht“.

Siehe dazu auch die weitläufigen Gedanken Ebners auf Seite 240 ff.

zu 3) Beide Fragmente, sowohl das 10. (S.141) als auch das 15. (S. 238) stehen unter diesem Gedanken.

12) Seite 39

Vergleiche dazu:

Ebner,	Das Wort und die geistigen Realitäten, S. 297 ff. : „Dass aber auch Kultur, Kunst und Philosophie nicht weniger das geistige Leben behindert, dass versteht man bis jetzt (...) überhaupt nicht“. „Das begreift man nicht (...), dass in der Kultur, diesem Traum vom Geiste, nicht der Ernst des geistigen Lebens ist“. „Kultur' gibt dem Leben des Menschen zwar eine geistige Form, aber keinen geistigen Inhalt“.
--------	--

„Kultur ist im tiefsten Grunde ihres Wesens stilisiertes Sterben“.

Vergleiche dazu auch das ganze 18. Fragment (S. 290).

13) Seite 39

Vergleiche dazu auch die ausführlichen Gedankengänge Ebners im 4. , 10. und 12. Fragment.

14) Seite 49

„Das Wort als das ‚objektive‘ und die Liebe als das ‚subjektive Vehikel‘ des Verhältnisses zwischen dem Ich und dem Du gehören zusammen“.
(S. 70)

„Das Wort und die Liebe sind die wahren Vehikel seines Verhältnisses, seiner ‚Bewegung‘ zum Du“. (S. 151)

15) Seite 52

Vergleiche dazu:

Buber,

Mein Weg zum Chassidismus

Der Chassidismus ist eine jüdische Mystik, die Buber durch seine Schriften von ihren pantheisierenden Gedankengängen befreit und auf ihre Grundlagen in der Offenbarung des Alten Testaments zurückgeführt hat.

Der Grundgedanke ist der, dass Gott in der Schöpfung enthalten sei. Gott schuf die Welt, indem er sich in seiner Unendlichkeit zur Endlichkeit einschränkte. In allen Dingen lebt so ein Funke seiner Göttlichkeit. Der „Mangel der Geschöpflichkeit“, die Erlösungsbedürftigkeit und die Sünde sind für den Chassidismus nach Buber dasselbe, wobei Sünde nicht als eine positive Schuld, sondern nur als der Mangel des Ausgerichtetseins auf Gott verstanden wird. Erst in dieser Haltung des Gerichtetseins auf Gott erfüllt der Mensch seine Aufgabe: die Erlösung der Welt.

Darin ist Gott auf den Menschen angewiesen.

Jeder Mensch arbeitet konkret an der Erlösung, positiv oder negativ, je nach der Art seines Gerichtetseins. Die rechte Richtung hat er nur, wenn er im dialogischen Verhältnis lebt. Nur dieser Mensch, der alle seine Beziehungsmöglichkeiten erfüllt, bringt den Funken der Göttlichkeit in sich zur Entflammung, nur er existiert wirklich. Aber auch nur er ist fähig, wirkliche Erkenntnis zu machen.

(Auf diesen Grundlagen beruht die Anthropologie Bubers. Vergleiche dazu: Buber, Das Problem des Menschen; und: Urdistanz und Beziehung.)

16) Seite 56

Eine interessante und bedeutsame Phänomenanalyse der Begegnung findet sich bei Buber, der eine Reihe von Konstitutivelementen der Begegnung herausarbeitet, wie z. B. die Unmittelbarkeit, die Ausschliesslichkeit, die Gegenwärtigkeit usw. Jedoch treffen sie das Eigentliche der Begegnung noch nicht.

Vergleiche dazu: Buber, Ich und Du; in: Dialogisches Leben.

17) Seite 57

Bei Fichte findet sich eine Deduktion, die die Bedingungen der Möglichkeit eines freien Vernunftwesens untersucht, und dabei zu dem Schluss kommt, dass das Du die notwendige Bedingung der Möglichkeit des Ich ist. Soweit die Interpretation Fichtes durch R. Lauth in einer unveröffentlichten Vorlesung vom Sommersemester 1958: Ruf und Gehorsam. Theorie der interpersonalen Beziehung.

Unter der Bedingung, dass die Interpretation durch Lauth zutreffend ist, wird diese Deduktion Fichtes für das Anliegen der Arbeit in hohem Masse bedeutsam.

Das folgende Referat stützt sich auf:

Fichte;	Grundlage des Naturrechts, und:
Lauth,	Ruf und Gehorsam. Theorie der interpersonalen Beziehung.

Um zu erfahren, was der Mensch ist, muss man ihn auf seine Bedingungen hin untersuchen. Die Deduktion muss also ausgehen von der Frage: Unter welchen Bedingungen ist ein freies Vernunftwesen möglich?

Dass es wirklich ist, wird vorausgesetzt. Da ich mir meiner selbst unmittelbar gewiss bin, ist diese Voraussetzung zwar nicht bewiesen, aber doch legitimiert.

Ein freies Vernunftwesen ist nur möglich, wenn es sich als solches bewusst wird. Es kann sich seiner aber nur als Vernunftwesen bewusst werden, wenn es sich seiner als sich selbst frei bestimmendes Wesen bewusst wird. Da sich das Vernunftwesen aber nur eines Begrenzten bewusst sein kann, muss es ein Objekt setzen, auf das seine freie Wirksamkeit geht. Es kann sich keines Objektes bewusst werden, ohne sich eine frei Wirksamkeit zuzuschreiben. Es kann sich aber keine freie Wirksamkeit zuschreiben, ohne ein Objekt gesetzt zu haben. Das heisst, das Objekt muss bereits gesetzt sein, damit die Wirksamkeit als auf es wirkend erfasst werden kann. Da aber das Objekt immer erst im Gegensatz zur bewusst erfassten freien Wirksamkeit bewusst wird, befinden wir uns hier in einem Zirkel.

Dieser wird sich lösen, wenn das Objekt, auf das die Wirksamkeit gehen soll, selbst Wirksamkeit, d. h. sein eigener Grund, der nicht erst von der Wirksamkeit I begründet werden müsste, ist.

Nur wenn das Objekt hier nicht einfach Objekt, sondern selbst, trotz seines Objektseins, freie Wirksamkeit ist, kann Bewusstsein entstehen. Das geforderte Objekt müsste demnach beide Momente in sich enthalten: Es müsste das zu deduzierende Vernunftwesen bestimmen, d. h. Objekt sein, damit das Vernunftwesen darin einen Gegenstand seiner Wirksamkeit hat. Es müsste zugleich sein eigener Grund sein und vom Vernunftwesen nicht erst gesetzt werden müssen. Zudem müsste es sich selbst einschränken, weil sonst das Vernunftwesen determiniert würde und sich nicht als frei, somit gar nicht bewusst werden könnte. Nur insofern beide Momente zugleich gegeben sind, ist ein freies Vernunftwesen möglich.

Eine so geschaffene Wirksamkeit ist dann Bestimmung zur Selbstbestimmung, ist Aufruf zur freien Wirksamkeit. Das heisst, die Bestimmung des Vernunftwesens liegt darin, dass es nicht von ihm abhängt, zur Wirksamkeit aufgerufen zu sein, und darin, dass es zur freien Wirksamkeit und nicht zu etwas anderem aufgerufen wird.

Darin aber, dass es zur Freiheit nur aufgerufen und nicht genötigt wird, (was ohnehin ein Unding wäre), zeigt sich die Selbstbeschränkung des Aufrufenden, wodurch die Selbstbestimmung des Aufgerufenen ermöglicht wird.

Sofern das Geforderte Objekt ist, wird der Aufruf in der äusseren Empfindung gegeben. Begriffen wird er als ein Aufruf zum freien Handeln. In dem Masse dieser Aufruf begriffen wird, hat das zu deduzierende Vernunftwesen den Begriff von der eigenen Freiheit und Selbsttätigkeit und zwar als einer von aussen gegebenen. Den Begriff seiner freien Selbsttätigkeit erhält es jedoch nicht als etwas, das im gegenwärtigen Moment ist, sondern als etwas, das im künftigen sein soll. Das Vernunftwesen wird sich also nicht als ein genötigtes bewusst, sondern als eines, das wirken kann.

Sobald nun das Vernunftwesen auf den Aufruf hin den Begriff seiner möglichen Selbsttätigkeit fasst, realisiert es auch seine freie Wirksamkeit und zwar entweder durch Handeln oder Nichthandeln.

Nun muss also dieser Aufruf so beschaffen sein, dass er verstanden wird und zwar als ein zu verstehender. Nur wenn er Verständnis bezweckt, bleibt der Aufrufcharakter erhalten. Da aber nur ein solches Wesen hinter einem so beschaffenen Aufruf stehen kann, das selbst einen Begriff von Vernunft und Freiheit hat, d. h. ein Vernunftwesen ist, muss der Aufgerufene notwendig ein anderes Vernunftwesen als Aufrufenden ausser sich annehmen. „Der Mensch wird nur unter Menschen ein Mensch; und da er nichts anderes sein kann, denn ein Mensch, und gar nicht sein würde, wenn er dies

nicht wäre, - sollen überhaupt Menschen sein, so müssen mehrere sein. (-) Der Begriff des Menschen ist sonach gar nicht Begriff eines einzelnen, denn ein solcher ist undenkbar, sondern der einer Gattung".¹⁾

Das Vernunftwesen hat sich jetzt als Ich gesetzt, d. h. als ein Wesen, das den letzten Grund seines Tuns in sich selbst hat. Im gleichen Sinne setzt es das aufrufende Du. Der formale Grund seiner Handlung liegt zugleich in ihm wie im anderen Ich. Auch den Inhalt seines Handels hat es vom anderen Ich. Aber innerhalb dieser Sphäre der Wählbarkeit, die vom anderen Ich an das Vernunftwesen herangetragen wurde, hat es frei gewählt. In dieser freien Wahl hat es sich als frei gesetzt. Damit setzt es sich als Ich in einer eigenen Sphäre und schreibt auch dem anderen Ich eine eigene Sphäre zu. Indem es dem anderen Ich zugesteht, was es sich selbst zuschreibt, trennt es sich ganz von ihm ab.

Dadurch, dass das andere Ich seine Sphäre frei beschränkte, indem es eine freie, zukünftige Handlung des Ich bezweckte, weiss das Ich, dass das sich beschränkende andere Ich frei ist. Und durch die eigene Selbstbeschränkung beweist es dem anderen Ich, dass auch es selbst ein freies Vernunftwesen ist.

Das bedeutet: „Die Erkenntnis des einen Individuums vom anderen ist bedingt dadurch, dass das andere es als ein freies behandle. (-) Keines kann das andere anerkennen, wenn nicht beide sich gegenseitig anerkennen (...).“²⁾

Da aber dieser einmalige Akt noch nicht die vollständige Verwirklichung des Menschen als Person ausmacht, so folgt, dass die Person nur in der Masse Person ist, in dem sie die andere als solche anerkennt. Und da jede Behandlung der anderen Person als ein Objekt die Anerkennung auslöscht und ihre Personalität verletzt, so folgt, dass die Personen einander nur in der Weise begegnen dürfen, in der sie die Freiheitssphäre der anderen unangetastet lassen, indem sie ihre eigene beschränken. (Gerade diese Momente machen aber die schon oben beschriebene personale Begegnung aus.) Die Notwendigkeit des Aufrufes für die Möglichkeit eines endlichen Vernunftwesens überhaupt verweist auf ein aufrufendes Du, für das, insoweit es endlich ist, dieselben Bedingungen gelten. Der sich hier ergebende Regress erfordert schliesslich einen Anfang, der nur ein in sich selbst gründender Grund sein kann. Zudem muss er ein personales Wesen sein, weil nur ein solches in der von uns geforderten Weise aufrufen könnte. Ein solches Wesen mit diesen als notwendig erkannten Eigenschaften nennen wir Gott.

1) Fichte, Grundlage des Naturrechts, Gesamtausgabe von I. H. Fichte, III. 39
Sperrung durch Fichte

2) Fichte, ebd., III. 44

Zur Darlegung des nur aus einer Freiheit möglichen und auf der anderen Seite Freiheit ermöglichenden Aufrufes haben wir uns bisher auf die realen und formalen Bedingungen beschränkt. Die Freiheit des Vernunftwesens musste verstanden werden als Selbstbestimmung innerhalb einer Sphäre der Wählbarkeit, die durch freie Beschränkung eines anderen eröffnet wurde. Nun ist aber die Sphäre der Wählbarkeit nicht leer und dementsprechend keine Bestimmung ohne Inhalt; d. h. mit anderen Worten, jeder Aufruf hat eine materiale Erfüllung. Wenn also eine so verstandene Freiheit überhaupt möglich sein soll, so bezieht sie sich immer auf einen Wert. Der materiale Wert, der im Aufruf gesetzt wird, soll vom anderen mit dessen eigenen Willen ergriffen werden, denn eine Bestimmung (Determination oder Funktion) scheidet nach obigem aus.

Worauf könnte sich aber der Anspruch, dass der andere gerade diesen und keinen anderen Wert zu dem seinen machen soll, gründen, wenn ich die materiale Bestimmung meines Aufrufes in blosser Willkür getroffen hätte. Das heisst, wäre alle Wertung willkürlich und daher subjektiv im Sinne von beliebig umkehrbar, so würde der ganze formale Aufruf seinen Sinn verlieren, weil die Forderung, dass der andere in seiner Freiheit zustimmen soll, gar nicht legitimiert werden könnte. Da es sich ohnedies nicht oder nur zufällig um einen Wert des anderen handeln kann, würde eine determinierende Einwirkung weit eher den Zweck erfüllen. (In dieser Haltung bleibt auch Sartre stecken, weil er die formale Freiheit selber ohne weiteren Grund an die Stelle des materialen Wertes setzt.)

Könnte ich mich denn auch nur zum Schein auf eine Geltung berufen, ohne damit beim anderen zu erwarten, dass er prinzipiell bereit wäre, einer begründeten Forderung zuzustimmen?

Das ganze personale Verhältnis zwischen freien Vernunftwesen hängt also ab von der sie verbindenden Wertwirklichkeit, aus deren Geltung die Verbindlichkeit und damit erst die Möglichkeit eines Aufrufes überhaupt hergeleitet werden kann.

Über Ich und Du steht demnach immer der jeden verpflichtende und daher beide verbindende Wert, auf den sich in der personalen Begegnung jeder Aufruf bezieht. Dieser Wert selbst kann aber nicht als unpersönlich einwirkende Macht gedacht werden, ohne dass damit die Freiheit der Personen verletzt würde. Ein materialer Wert kann seinerseits nur in der Form des Aufrufes an den freien Willen der Personen appellieren, wenn anders er nicht determinieren oder unverbindlich bleiben soll.

Das materiale Wertmoment eines jeden Aufrufes verweist demnach erneut auf eine ursprüngliche Person, die auch noch den Grund ihrer inhaltlichen Bestimmung in sich selbst haben muss und somit der Aufrufende schlechthin wäre, weder formal noch material bedingt.

Dies erlaubt den Schluss, dass eine den Menschen ermöglichende ursprüngliche Wertsetzung gleichbedeutend ist mit einem persönlichen Willen Gottes als dem höchsten Guten, auf den sich endliche Vernunftwesen in ihrer Freiheit konstituierenden Begegnung untereinander als auf einen ursprünglichen Aufruf beziehen.

18) Seite 61

Vergleiche dazu:

Meumann, Abriss der experimentellen Pädagogik

19) Seite 62

Vergleiche dazu:

Weniger, Über die Autonomie der Pädagogik; in:
Das Problem der pädagogischen Autonomie,
hrsgg. von G. Geissler, S. 175:

„Autonomie der Pädagogik ist, (...) ein aus der Verantwortung und dem Amt des Erziehers erwachsenes Verhalten, das sich zwar nicht eindeutig von vornherein beschreiben lässt, weil es ja nach den wechselnden Umständen ein wechselndes Gesicht hat, das also auch nicht in Begriff und Theorie allgemeingültig und für jedermann verständlich festzulegen ist - verständlich vielmehr nur dem, der pädagogische Verantwortung erfährt und trägt und pädagogisches Verhalten übt -, über das sich aber doch einiges Allgemeine vielleicht doch sagen lässt. Es besteht diese pädagogische Autonomie z. B. in der Sicherung des Erziehungsvorganges auch unter Hemmungen und Schwierigkeiten in einer Haltung des „Trotzdem“. So etwa gegenüber Einsichten der Biologie, der Vererbungslehre, der Psychopathologie oder der soziologischen Milieutheorie gibt es ein ‚Dennoch‘ des pädagogischen Tuns; wenn auch die Wahrscheinlichkeit des erzieherischen Erfolges in solchen wissenschaftlichen Einsichten zweifelhaft geworden ist, so bleibt darum die Notwendigkeit, sich pädagogisch weiter zu bemühen“.

20) Seite 62

Vergleiche dazu folgende Literatur:

Flitner, Allgemeine Pädagogik, S. 14

Nohl, Die pädagogische Bewegung in Deutschland und ihre
Theorie, Kap. Autonomie, S. 124 ff.

Weniger, Das Problem der Autonomie in der Pädagogik

21) Seite 62

Vergleiche dazu:

Dewey,	Demokratie und Erziehung
Pratt,	Ich lerne von den Kindern
Kilpatrick,	Der Projektplan

22) Seite 62

Vergleiche dazu:

Richmond,	Das Erziehungswesen in England
	Richmond weist nach, dass das englische Erziehungswesen auf der Sozialphilosophie der Fabier beruht.

Vergleiche dazu:

Reichel,	Der Sozialismus der Fabier
----------	----------------------------

23) Seite 63

Vergleiche dazu besonders:

Petzelt,	Grundzüge der systematischen Pädagogik, Kap. Das dialogische Verhältnis
----------	--

24) Seite 64

Vergleiche dazu:

Spranger,	Lebensformen
Kerschensteiner,	Das Grundaxiom des Bildungsprozesses

Das kulturpädagogische Ideal der Erziehung, wie es sich gerade bei Spranger und Kerschensteiner ausgeprägt zeigt, ist das eines impersonalen Verhältnisses.

Vergleiche besonders:

Kerschensteiner, Begriff der Arbeitsschule, Kap. Der pädagogische Begriff der Arbeit, S. 29-65

25) Seite 67

Vergleiche dazu:

Stippel,	Armut und Erziehung; in: Internationale Zeitschrift für Erziehungswissenschaft, 5. Jg., 1948/49
----------	---

Stippel, Die Zerstörung der Person, Donauwörth 1957
Stippel, Grundlinien personaler Pädagogik; in:
Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik,
3/1958

Eine nahe Verwandtschaft zeigen die „Grundzüge der systematischen Pädagogik“ bzw. die „Grundlegung der Erziehung“ von Alfred Petzelt.

26) Seite 67

Vergleiche dazu:

Herbart, Allgemeine Pädagogik
Umriss der Pädagogik
Ziller, Allgemeine Pädagogik
Grundlegung zur Lehre vom erziehenden Unterricht
Rein-Pickel-Scheller, Acht Schuljahre
Stoy, K. V., Enzyklopädie der Pädagogik
Waitz, Allgemeine Pädagogik
Dörpfeld, Gesammelte Schriften
Kerschensteiner, Begriff der Arbeitsschule
Spranger, Kultur und Erziehung
Dewey, Demokratie und Erziehung
Sellmair, Humanitas christiana
Rüssel, H. K., Gestalt eines christlichen Humanismus

Die Volksschule in Ndrh. -Westf. Richtlinien, Leitsätze, Erlasse. Hrsg. vom Kultusminister des Landes Ndrh. -Westf.

Als Kommentar dazu vergleiche:

Bergmann, Volksschule heute
Weinstock, Realer Humanismus
Arbeit und Bildung
Litt, Technisches Denken und menschliche Bildung

27) Seite 68

Dieser Versuch einer Systematisierung stützt sich auf die Ausführungen Stippels in einer unveröffentlichten Vorlesung aus dem Wintersemester 1956/57: Grundriss der systematischen Pädagogik, mit deren Ergebnissen er sich im wesentlichen deckt.

28) Seite 69

Vergleiche dazu:

Schelsky,	Die Rolle der Schule in der industriellen Gesellschaft Die skeptische Generation
Riesmann,	Die einsame Masse

Die Ratschläge dieser Autoren für die Veränderung der Erziehung erscheinen sozialethisch normiert.

Vergleiche dazu auch die psychotechnischen Methoden in der offiziellen Berufsberatung der Arbeitsämter und in den privatwirtschaftlichen Ausbildungslehrgängen industrieller Grossbetriebe.

Vergleiche ausserdem die Programme der Erwachsenenbildung der letzten Jahre sowohl in Grosstädten als auch in Arbeitsgemeinschaften der ländlichen Erwachsenenbildung, hier besonders die Frage der sozialen und technischen Aufrüstung des Dorfes.

29) Seite 72

Vergleiche dazu:

Flitner,	Allgemeine Pädagogik
----------	----------------------

30) Seite 73

Vergleiche dazu:

Buber,	Über das Erzieherische; in: Dialogisches Leben
Petzelt,	Grundzüge systematischer Pädagogik, Kap. Das dialogische Verhältnis

31) Seite 73

Hier ergäbe sich ein Hinweis für die Diskussion der Frage der konfessionellen Schule.

Vergleiche dazu auch:

Petzelt,	Das Problem der Einheit von Religion und Erziehung; in: Grundlegung der Erziehung
----------	--

32) Seite 73

Vergleiche dazu:

die Ablehnung der geforderten Neutralität des Erziehers, S. 62 und S. 64

33) Seite 75

Der gleiche Bildungsbegriff findet sich bereits bei Eggersdorfer, dessen Hauptwerk man eine Weiterführung der Gedanken Otto Willmanns bezeichnen könnte.

Vergleiche dazu:

Willmann,	Didaktik als Bildungslehre nach ihren Beziehungen zur Sozialforschung und zur Geschichte der Bildung
Eggersdorfer,	Jugendbildung

Siehe dazu auch:

Petzelt,	Wissen und Haltung, S. 86: Am Ende des Kapitels „Weisheit als Aufgabe aller Bildung“ stellt sich Petzelt die Frage: Was ist Bildung? „Wir beantworten sie mit der Formulierung des Cusaners als Jagd nach Weisheit - venatio sapientiae“.
----------	---

34) Seite 75

Ähnliche Gedanken finden sich nur noch bei Johann Gottlieb Fichte und Johann Michael Sailer.

Vergleiche dazu:

Fichte,	Gesamtausgabe von I. H. Fichte, III. 39: „Die Aufforderung zur freien Selbsttätigkeit ist das, was man Erziehung nennt“.
Sailer,	Über Erziehung für Erzieher, 3. Aufl. 1822: „Alle Erziehung ist Hilfe zum Zweck der Selbstbildung“.

Siehe dazu auch:

Stippel,	Grundlinien personaler Pädagogik; in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, 3/1958
----------	---

35) Seite 76

Diese Gedanken über Erziehung und Bildung decken sich mit den Ausführungen Stippels in einer unveröffentlichten Vorlesung vom Wintersemester 1956/57: Grundriss systematischer Pädagogik.

Auszüge dieser Vorlesung erschienen in der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, 3/1958.

Wertvolle Hinweise finden sich in der Einleitung und im Schlusswort zu Stippels Buch „Die Zerstörung der Person“, Donauwörth 1957

36) Seite 76

Bei Stippel steht statt: „... Bildung ist ein intrapersonales Aktgefüge...“
- „... ist nicht intrapersonales Aktgefüge ...“

Aus unserer Kenntnis gerade dieser Gedanken Stippels nehmen wir jedoch an, dass es sich im vorliegenden Fall um einen Druckfehler handelt. Zudem würde es dem Sinn der vorhergegangenen Ausführungen bei Stippel völlig widersprechen, wollte man den Gedanken im abgedruckten Sinn gelten lassen.

37) Seite 81

Ein Grossteil unserer heutigen Erziehungsschwierigkeiten und selbst solche Erscheinungen wie das „Halbstarkentum“ lassen sich unserer Ansicht nach auf dieses grundsätzliche Missverstehen der eigentlichen Erziehung zurückführen.

38) Seite 82

Vergleiche dazu und zum folgenden besonders:

Fichte, Grundlage des Naturrechts.

Literaturverzeichnis

- | | |
|--------------------------|--|
| Adolf, Heinrich: | Personalistische Anthropologie,
Leipzig 1931 |
| Aurelius Augustinus: | Über den dreieinigen Gott,
Hrsg. von Michael Schmaus, 2. Aufl.,
München 1951 |
| Barth, Karl: | Credo,
München 1935 |
| -, | Kirchliche Dogmatik,
2. Aufl. 1948 |
| -, | Mensch und Mitmensch. Die Grundformen
der Menschlichkeit, 1955 |
| Berdjajew, Nicolai: | Von des Menschen Knechtschaft und Frei-
heit, Darmstadt-Genf 1954 |
| -, | Die menschliche Persönlichkeit und die
überpersönlichen Werte,
Wien 1938 |
| -, | Cinq Méditations sur l'Existence
éd. Montaigne |
| Binswanger, Ludwig: | Grundformen und Erkenntnis menschlichen
Daseins,
2. Aufl., Zürich 1935 |
| Blessing, Eugen: | Das Ewige im Menschen,
Stuttgart 1954 |
| Bollnow, Otto Friedrich: | Existenzphilosophie,
Stuttgart 1955 |
| Bollnow-Guardini: | Begegnung und Bildung,
Würzburg 1956 |
| Bovet, Theodor: | Die Ordnung der Freiheit,
Tübingen 1951 |
| Brunner, August, SJ: | Der Stufenbau der Welt,
München 1950 |
| -, | Erkenntnistheorie,
Köln 1948 |

- Brunner Emil: Der Mensch im Widerspruch,
3. Aufl., Zürich 1941
- , Das Gebot und die Ordnungen,
Zürich 1939
- , Die Mystik und das Wort,
Tübingen 1924
- , Gott und sein Rebell,
Hamburg 1958
- Buber, Martin: Dialogisches Leben,
Zürich 1947
- , Urdistanz und Beziehung,
Heidelberg 1951
- , Reden über Erziehung,
Heidelberg 1953
- , Elemente des Zwischenmenschlichen,
in: Neue Schweizer Rundschau,
N. F. 21, 1953/54
- Bulgakow: Capita de Trinitate,
in: Internationale kirchliche Zeitschrift,
26. Jahrg., 1936, S. 144-67
- Cohen, Hermann: Religion der Vernunft aus den Quellen
des Judentums, 1919
- Dehn, F.: Der Mensch an der Grenze, 1953
- Dempf, Alois: Theoretische Anthropologie, 1949
- Derbolav: Existentielle Begegnung - Begegnung am
Problem,
in: Zeitschrift für Pädagogik,
3. Jg., Heft 3, 1937, S. 150 f.
- Drechsler, Julius: Das Wesen des Erziehungsaktes,
in: Pädagogische Rundschau, 1. Jg.,
Heft 8/9, 1947, S. 298 f.
- Ebner, Ferdinand: Das Wort und die geistigen Realitäten,
Wien 1952

- Ebner, Ferdinand: Wort und Liebe,
Regensburg 1935
- ~, Das Wort ist der Weg,
Hrsg. von Hildegard Jone,
Wien 1949
- Einhellinger, E.: Mensch und Bildung bei Max Scheler,
unveröffentlichte Dissertation,
München 1952
- Feuerbach, Ludwig: Grundsätze der Philosophie der Zukunft,
1848
- Fichte, Johann Gottlieb: Grundlage des Naturrechts,
Hrsg. von Fritz Medicus,
Leipzig 1908
- ~, Tatsachen des Bewusstseins,
1810/11
- ~, Wissenschaftslehre,
1812
- Frankl, Viktor: Logos und Existenz,
Würzburg 1951
- ~, Der unbewusste Gott,
2. Aufl., Wien 1949
- Gollancz, Viktor: Aufbruch und Begegnung,
2. Aufl., Gütersloh 1954
- Gogarten, Friedrich: Glaube und Wirklichkeit,
1928
- ~, Der Mensch zwischen Gott und Welt,
1951
- Griesebach, E.: Gegenwart,
Halle 1928
- Groethuysen, Bernhard: Philosophische Anthropologie,
1931
- Guardini, Romano: Welt und Person,
4. Aufl., Würzburg 1955

- | | |
|----------------------------|---|
| Guardini, Romano: | Unterscheidung des Christlichen,
Wien 1938 |
| Haecker, Theodor: | Was ist der Mensch?
1933 |
| Hamann, Johann Georg: | Sämtliche Werke,
Ausgabe Josef Nadler |
| Hartmann, Nicolai: | Das Problem des geistigen Seins,
2. Aufl. 1949 |
| Hegel, Georg W. F. : | Phänomenologie des Geistes,
Hrsg. von J. Hoffmeister,
Hamburg o. J. |
| -, | Rechtslehre,
Ausgabe Lasson, 3. Aufl. 1930 |
| Heidegger, Martin: | Sein und Zeit,
5. Aufl., Halle a. d. Saale 1941 |
| Heim, Karl: | Glaube und Denken,
Berlin 1931 |
| Hengstenberg, Eduard: | Grundlegung einer Metaphysik der Ge-
sellschaft,
Nürnberg 1949 |
| -, | Hat die Gemeinschaft ein Sein, das von
dem der Glieder zu unterscheiden ist?
in: Actes de XI ème Congres international
de Philosophie. Vol. IX, Bruxelles 1953,
S. 42 |
| -, | Philosophische Anthropologie
1957 |
| Herrigel, Hermann: | Das neue Denken,
Berlin 1928 |
| Hildebrandt, Dietrich v. : | Metaphysik der Gemeinschaft,
1955 |
| -, | Gibt es eine Eigengesetzlichkeit der
Pädagogik?
in: Zeitliches im Lichte des Ewigen |

- Husserl, Edmund: Cartesianische Meditationen,
Hrsg. von S. Strasser,
Den Haag 1950
- Jacobi, F. H. : Sämtliche Werke,
6 Bde. 1812-1825
- Kierkegaard, Sören: Sämtliche Werke,
Verlag E. Diederichs, Düsseldorf 1958
- Kopp, F. : Erziehung zum Mitmenschen,
Donauwörth 1950
- Kurz, Edelbert: Individuum und Gemeinschaft bei Thomas
von Aquin
München 1932
- Lersch, Philipp: Aufbau der Person,
7. Aufl., München 1956
- Linke, Bernhard: Die Liebe bei Scheler und Buber.
- Loewith, Karl: Das Individuum in der Rolle des Mitmen-
schen,
München 1928
- Manser, Gallus: Das Wesen des Thomismus,
1952
- Marcel, Gabriel: Philosophie der Hoffnung,
München 1951
- , Sein und Haben,
Paderborn 1954
- , Der Mensch als Problem,
Frankfurt 1956
- , Die Erniedrigung des Menschen
Frankfurt 1957
- Maritain, Jacques: Stufen des Wissens,
Mainz o. J.
- Marx, Karl: Differenz der demokritischen und epi-
kureischen Naturphilosophie,
1841
- Michel, Ernst: Rettung und Erneuerung des personalen
Lebens, Frankfurt 1951

- Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke,
Hrsg. von Gerhard Stenzel, 2. Aufl. 1957
- Oetinger, F.: Partnerschaft,
Stuttgart 1953
- Pascal, Blaise: Über die Religion (Pensées),
Heidelberg 1954
- Péguy, Charles: Note conjointe,
1914
- Prohaska, Leopold: Existentialismus und Pädagogik,
Freiburg 1955
- Proudhon: Oeuvres complètes, éd. bouglé et moisset
- Reger, Anton: Menschenbild und Erziehung nach der
Lehre Martin Bubers,
Dissertation München 1957
- Rosenstock-Huessy, E.: Dich und Mich,
in: Neues Abendland, 9. Jg.,
Heft 11/12, 1954
- Rosenzweig, Franz: Der Stern der Erlösung,
1921
- , Briefe,
Hrsg. von Edith Rosenzweig,
Berlin 1935
- , Das neue Denken,
in: Zweistromland, Berlin 1926
- Sartre, Jean Paul: Das Sein und das Nichts,
Hamburg 1952
- , L'existencialisme est une humanisme
- Sborowitz, Arië Beziehung und Bestimmung,
Darmstadt 1956
- Scheler, Max: Stellung des Menschen im Kosmos,
Vom Ewigen im Menschen,
Der Formalismus in der Ethik und die
materiale Wertethik,
Gesamtausgabe, Bern u. München 1954/55

- Schulze, Fritz: Begegnung und Unterricht,
Nürnberg 1950
- , Der Mensch in der Begegnung,
Nürnberg 1956
- Sammelroth, Otto SJ: Gott und Mensch in Begegnung,
Frankfurt/Main 1956
- , Begegnung mit Gott in der Welt,
in: Stimmen der Zeit, Jg. 8, Heft 6,
1956, S. 157
- Steinbüchel, Theodor: Der Umbruch des Denkens,
Regensburg 1936
- , Religion und Moral im Lichte christlich
personaler Existenz,
Frankfurt/Main 1957
- , Philosophische Grundlegung der katholi-
schen Sittenlehre, Handbuch der Kath.
Sittenlehre, Hrsg. Fritz Tillmann, Bd.
I/1, 2, 4. Aufl., Düsseldorf 1951
- , Mensch und Wirklichkeit,
Frankfurt 1950
- , Vom Wesen und Grenze menschlicher
Personalität,
in: Bonifatius-Korrespondenz, 47,
1933, S. 172-196
- Stippel, Fritz: Armut und Erziehung,
in: Internationale Zeitschrift für Erzie-
hungswissenschaft, 5. Jg., 1948/49
- , Die Zerstörung der Person,
Donauwörth 1957
- , Grundlinien personaler Pädagogik,
in: Vierteljahrsschrift für wissenschaft-
liche Pädagogik, 3. Jg., 1958
- Tönnies, F.: Gemeinschaft und Gesellschaft,
2. Aufl., Berlin 1912

- Trüb, Hans: Heilung aus der Begegnung,
Stuttgart 1951
- Vetter, August; Natur und Person,
Stuttgart 1949
- Welty, Eberhard OP: Sozialkatechismus,
Freiburg 1953
- , Gemeinschaft und Einzelmensch,
2. Aufl., 1935
- Wust, Peter: Dialektik des Geistes,
Augsburg 1928
- , Gestalten und Gedanken,
München 1930
- , Der Mensch und die Philosophie,
Regensburg-Münster 1947
- , Briefe an Freunde,
Regensburg-Münster 1955
- , Ungewissheit und Wagnis,
6. Aufl., München, 1955

Nachtrag:

- Petzelt, Alfred: Grundzüge der systematischen Pädagogik,
2. Aufl., Stuttgart 1955
- , Grundlegung der Erziehung,
Freiburg 1954
- , Wissen und Haltung,
Freiburg 1953

Lebenslauf und Studiengang
des cand. phil. Georg Rückriem

Als Sohn des Dr. phil. W. Rückriem und seiner Ehefrau Rosa, geb. Bleylevens, wurde ich am 3. 7. 1934 in Rheinberg, Krs. Moers geboren.

Nach vierjährigem Besuch der Volksschule und achtjährigem Besuch der Höheren Schule bestand ich die Reifeprüfung am Staatlichen Gymnasium Antonianum in Vechta in Oldb. Ostern 1952.

Vom Sommersemester 1952 bis zum Sommersemester 1954 einschliesslich studierte ich an den Pädagogischen Hochschulen in Vechta und Osnabrück und bestand anschliessend dortselbst die Erste Prüfung für das Lehramt an Volksschulen des Landes Niedersachsen.

Das Wintersemester 1954/55 verbrachte ich an der Universität Münster und wechselte mit dem Sommersemester 1955 an die Ludwig-Maximilian-Universität zu München. Ich studierte im Hauptfach Pädagogik, in den Nebenfächern Philosophie und Geschichte. Pädagogik hörte ich hauptsächlich bei den Herren Prof. Keilhacker und Stippel; Philosophie bei den Herren Prof. Stürmann und Lauth; Geschichte bei Herrn Prof. Schnabel.

Meinen Lehrern, den genannten Herren Professoren, bin ich zu grossem Dank verpflichtet. Herrn Prof. Stippel danke ich besonders für die Anregung zu dieser Arbeit und für die Förderung, die ich bei ihm persönlich und in seinem Münchener Seminar gefunden habe.



